SIMONE DE BEAUVOIR

EL EXISTENCIALISMO Y LA SABIDURÍA DE LOS PUEBLOS

Presentación de Michel Kail

Traducción de Horacio Pons

edhasa

Consulte nuestra página web: www.edhasa.com
En ella encontrará el catálogo completo de Edhasa comentado.

Título original: *L'existentialisme et la Sagesse des Nations*

Diseño de la cubierta: Jordi Sàbat

Primera edición: abril de 2009

© Editions Gallimard, 2008
© de la traducción: Horacio Oscar Pons, 2009
© de la presente edición: Edhasa, 2009

Avda. Diagonal, 519-521
08029 Barcelona
Tel. 93 494 97 20
España
E-mail: info@edhasa.es

Avda. Córdoba 744, 2° piso C
C1054AAT Capital Federal
Tel. (11) 43 933 432
Argentina
E-mail: info@edhasa.com.ar

ISBN: 978-84-350-2723-6

Impreso por Liberdúplex

Depósito legal: B-10.156-2009

Impreso en España

Índice

Una lección de lectura – Michel Kail 9

Prefacio 21

I. El existencialismo
y la sabiduría de los pueblos 25
II. Idealismo moral y realismo político . . 59
III. Literatura y metafísica 99
IV. Ojo por ojo 117

Una lección de lectura

Los textos reunidos en la presente obra aparecieron por primera vez en *Les Temps Modernes*, la revista que Sartre y De Beauvoir fundaron en octubre de 1945. «Idealismo moral y realismo político» se publicó en su segundo número, mientras que el número siguiente, de diciembre de 1945, incluyó «El existencialismo y la sabiduría de los pueblos». «Ojo por ojo» se escribió para el número 5, aparecido en febrero de 1946, y «Literatura y metafísica» para el correspondiente a abril del mismo año. Se trata de textos que responden perfectamente a la línea editorial de la revista, definida en la «Presentación», y que la enriquecen; textos que proclaman sus tomas de posición con vistas a develar el mundo, textos «total-

mente comprometidos y totalmente libres». La editorial Nagel, de París, los reunió por primera vez en un volumen en 1948.

Estos textos, pensados y escritos como artículos de revista, ¿no son al mismo tiempo tributarios de las circunstancias que motivaron su escritura? ¿Expresan otra cosa que una reacción sólo válida por el contexto que la desencadenó? ¿Merecen ser leídos como algo más que meros archivos que un historiador, de oficio u ocasional, puede consultar con el objeto de evaluar el estado de ánimo de una época?

Un cuestionamiento semejante merece, a su vez, ser interrogado, pues se fortalece con una serie de supuestos entre los cuales está el que me gustaría calificar de «contextualista». En la lógica de este supuesto, tan común a muchos, el contexto se construye como un decorado en el cual se instalan *a posteriori* los sujetos humanos. El analista se confiere entonces la posición del experimentador que, desde arriba, observa y mide el comportamiento de quienes no son más que «sujetos de experiencia». Así, los textos de De Beauvoir no harían sino reflejar los elementos contextuales que nuestro análisis de

entomólogo quiere tener a bien hacer suyos como pertinentes.

Si ese juez analista hubiese sido un lector atento, habría descubierto en los textos de Simone de Beauvoir argumentos suficientes para llevarlo a abstenerse de someterlos a una interpretación tan reduccionista.

Simone de Beauvoir se reivindica solidaria de las circunstancias en las cuales interviene, *y hace* de esa solidaridad una oportunidad y un objeto de pensamiento. Además, no es conveniente fijar las circunstancias en un contexto, como una pared contra la cual los sujetos se dan de bruces, sino constituirlas en una «situación».

En el artículo que da su título a la obra, «El existencialismo y la sabiduría de los pueblos», De Beauvoir se consagra a un ejercicio de defensa e ilustración de la filosofía existencialista contra las deformaciones que le inflige esa «sabiduría popular», que acumula lugares comunes en la incoherencia y la contradicción, aunque no por eso deja de esbozar una «visión del mundo» que es conveniente poner en tela de juicio. Sólo la pereza, nos previene la filósofa, hace que muchos se dejen llevar y adopten sus sentencias. Mientras

que numerosas doctrinas que pintaron al hombre bajo negros aspectos se granjearon el favor de la opinión, ¿por qué se reprocha al existencialismo su miserabilismo? Sucede que «es mucho menos tranquilizador –sugiere De Beauvoir– admitir que el coraje siempre puede conquistarse, sin que su posesión deba darse jamás por descontada». Sin lugar a dudas, en un momento en que una población herida y poco resuelta necesita erigir a los resistentes o los liberadores estadounidenses en héroes, portadores de la virtud inalterable del valor, el recordatorio del peso de la responsabilidad de cada uno suena como un reproche intolerable. A fin de preservar el carácter de esencia de las virtudes, se denuncia el subjetivismo del existencialismo, aun cuando éste sostenga que «el yo no es». Lo que la sabiduría de los pueblos, aficionada a las fórmulas definitivas («la naturaleza humana nunca cambiará», «la felicidad no es de este mundo»), no puede soportar es la revelación de la paradoja constitutiva de la condición humana. En contraste con la contradicción, tal como la hace suya la dialéctica hegeliana o marxista, la paradoja no brinda la oportunidad de una superación. Al asimilar subjetividad y libertad, el existencialismo

saca a la luz una libertad que, por confundirse con el ser mismo del sujeto, está situada. ¡Una libertad absoluta situada es por lo menos algo extraño! Una extrañeza que la sabiduría de los pueblos no es la única en rechazar; otros discursos mucho más elaborados tampoco supieron apreciar su importancia, aun sin poder ponerla en cuestión con rigor. Tengamos presente aquí que esa paradoja impone una exigencia: no delimitar ante todo una libertad para instalarla a continuación en una situación, no enumerar ante todo los componentes de una situación para inyectarles a continuación una libertad, sino pensar en conjunto libertad y situación en cuanto están inscritas en una totalidad o, mejor, en cuanto intervienen en una totalización. Libertad y situación son estrictamente contemporáneas.

Es esa totalización lo que De Beauvoir desarrolla, ya se trate de detectar la especificidad de la literatura, examinar la legitimidad del proceso sustanciado a Robert Brasillach o repensar la articulación del idealismo moral con el realismo político. Mediante ese desarrollo, ella imparte una «lección de lectura», a la vez de su argumentación y de nuestra propia situación. ¿No se nos pasa por alto con

demasiada frecuencia el sentido de esta última, al aprehenderla según una perspectiva «contextualista» que nos hace creer, por ejemplo, que las fuerzas económicas actúan de conformidad con leyes naturales cuyo descubrimiento y formulación están a cargo de la ciencia económica? Esta exteriorización de lo económico ya no nos concede otro poder de intervención que el inspirado por el voluntarismo político, que sólo puede, a fin de cuentas, someterse a la presunta necesidad económica, previamente ratificada por él. Para deshacerse de esta ilusión naturalista, que instaura lo económico como realidad determinada y determinante, conviene tomar en cuenta el diagnóstico beauvoireano: «Si la moral del interés y la tristeza naturalista son acogidas de manera tan favorable, es porque la desesperación que se expresa en ellas tiene un carácter blando y cómodo; supone un determinismo que alivia al hombre de la carga de su libertad». Aunque la declaración es, por cierto, general y alusiva, no deja de enunciar la condición de posibilidad de una lucidez recuperada que debería permitirnos captar el sentido de nuestra situación. Lección de lectura saludable cuya actualidad no debería ser necesario alabar.

El punto de vista «situacionista» es además el que esclarece la relación del idealismo moral y el realismo político. Esta dualidad, que De Beauvoir relaciona de manera clásica con el conflicto que opone a Antígona y Creonte, tiene siete vidas (históricas) como los gatos. Durante mucho tiempo sostenida por la creencia que los hombres alimentaban de su pertenencia simultánea a dos mundos, el de la ciudad y el de las potestades tutelares, dicha dualidad aún conserva su vigor en nuestros días, aunque la creencia haya desaparecido. «Poco acostumbrados a reinar solos sobre la tierra», los hombres, para librarse de sí mismos, procuran encerrarse en la pura subjetividad o perderse en la pura objetividad. Por eso el error inicial del realista político radica en el desconocimiento de su propia realidad, que no está dada y debe, en cambio, construirse a través de los fines buscados. Del mismo modo, la moral no podría consistir en un conjunto de valores y principios «constituidos», sino que debería confundirse con el «movimiento constituyente» en virtud del cual se han afirmado esos valores y principios. Movimiento que el hombre moral tendría empeño en reproducir por su propia cuenta. En ese sentido,

la moral no es «otra cosa que la acción concreta misma, en cuanto procura justificarse». La demostración de Simone de Beauvoir revela que, una y otra, la moral abstracta y la política realista se superan por un movimiento propio cuando toman conciencia de sí mismas, es decir, cuando se emancipan del cara a cara del sujeto y el objeto y se evalúan según el criterio de la totalidad de la libertad y la situación.

A su turno, se convoca entonces a la metafísica para hacerse cargo de lo que, a juicio de Simone de Beauvoir, constituye decididamente la originalidad teórica de la filosofía existencialista: la relación de la libertad y la situación concebida como la realidad misma; libertad y situación, separadas, quedan reducidas a la condición de abstracciones, sea bajo el efecto de la mala fe o de la alienación.

A raíz del veredicto de condena a muerte de Robert Brasillach, al cabo del proceso celebrado el 19 de enero de 1945, Jean Anouilh, Marcel Aymé y François Mauriac toman la iniciativa de poner en circulación una petición que propicia el indulto del acusado. Simone de Beauvoir se niega a asociarse a esa gestión. Y, un año más tar-

de, explica su actitud en el artículo «Ojo por ojo». En 1963, en *La fuerza de las cosas*, confirma su negativa: «Algunos días después, Camus me confesó un poco avergonzado que, cediendo a ciertas presiones y a razones que no me explicó bien, había firmado finalmente un texto que apoyaba una petición de indulto. Por mi parte, aunque la mañana en que se llevó a cabo la ejecución apenas pude dejar de pensar en ella, nunca lamenté mi abstención».

Puesto que «desde junio de 1940 hemos aprendido la ira y el odio», el criminal de guerra o el colaboracionista son realmente juzgados en nuestro nombre, constata De Beauvoir. La fórmula según la cual se hace justicia en nuestro nombre nos implica entonces plenamente, prosigue, pues los acusados han puesto en tela de juicio «nuestras razones de vivir». Es cierto, el orden social no ha resultado más justo, y la pretensión de la justicia de actuar en nombre del pueblo sigue siéndonos indiferente cuando se refiere a criminales de «derecho común», pero en la medida en que la sociedad que sanciona se levanta contra la barbarie en nombre de la dignidad humana, es «nuestra». No es fácil, sin embargo, descubrirse «jueces

y verdugos». Si bajo la Ocupación el odio tenía en sí mismo su justificación, es preciso reconocer, sin duda, que las penas que se aplican a los colaboracionistas no traen en modo alguno la satisfacción esperada. Tal es el contraste que De Beauvoir se consagra a destacar entre una exigencia de justicia inspirada por el odio y la decepción frente a las decisiones institucionales. ¿Por qué esa insatisfacción al cabo de una secuencia que se extiende desde el tiempo del odio hasta el de la justicia impartida?

Es indudable que las torpezas de la depuración ahondaron en parte ese desfase, pero «lo que está en cuestión es la idea misma de castigo».

Por eso la recuperación de las nociones de venganza y justicia en la perspectiva de la filosofía de la libertad aquí crudamente solicitada. ¿Cuál es el motivo del odio? El derecho que se atribuyó una libertad de infligir a otra libertad «ese mal absoluto que es la degradación del hombre en cosa». El origen mismo del odio impone la venganza como única respuesta posible, que se esfuerza a su vez por afectar la libertad del culpable. Por lo cual la venganza se consagra a restablecer la «reciprocidad de las relaciones interhumanas», «base meta-

física» de la idea de justicia. Lo cual la condena, sin embargo, al fracaso, pues debe «apremiar» una «libertad», y se impone de ese modo la misión de realizar una *contradictio in terminii*. La sanción se aparta nítidamente de la venganza, en cuanto los jueces ya no se preocupan por restablecer una imposible reciprocidad y apuntan en cambio al futuro, deseosos de «mantener los valores que el crimen ha negado». Esta restauración de la comunidad en la coherencia de sus principios exige la ejecución del veredicto, so pena de impotencia. No por ello es menos cierto que «el castigo toma entonces la apariencia de una manifestación simbólica y el condenado no dista de aparecer como una víctima expiatoria, pues, en definitiva, quien va a sentir en su conciencia y su carne una pena destinada a esa realidad social y abstracta es un hombre: el culpable».

El castigo, sea el fruto de la venganza o de la justicia social, no puede sino errar el blanco, pues es apenas capaz de asumir la ambigüedad de la condición humana: una peca por exceso de subjetivismo, otra, por exceso de objetivismo. Pero si la condición humana no incluyera ese aspecto de fracaso, ¿qué elección habría? La condición queda-

ría coagulada como naturaleza, ligada a la plenitud del bien o del mal, según el humor de quien decidiera qué pasa con la naturaleza humana. Simone de Beauvoir decidió no firmar porque «comprendió» a Brasillach, quien, por la dignidad manifestada en el transcurso del proceso, asumió la coherencia de su existencia en nombre de su libertad. Comprender no significa excusar, porque es aprehender el motor de toda existencia en la elección que ésta hace de sí misma. En situación.

Las inquietudes que puedan suscitarse en relación con la actualidad de los textos no tienen en verdad ninguna razón de ser: un pensamiento penetrante y riguroso se enfrenta al mundo y está en contacto con él. Un pensamiento auténticamente filosófico, por lo tanto. Deseemos que nos dé la afición y el valor de proyectarnos en nuestra situación con el mismo ánimo.

MICHEL KAIL

Prefacio

n Francia, planteáis los problemas sin resolverlos –me decía un día un norteamericano–. Nosotros no los planteamos, los resolvemos.»

Mi interlocutor resumía así, en esa ocurrencia agresiva, los reproches que en todos los tiempos se hicieron al pensamiento especulativo: éste no ayuda a vivir, e incluso nos aparta de la vida. Y hay que vivir.

En nuestros días, cuando se ataca al existencialismo, no se suele preferir en su menoscabo otra doctrina definida; lo habitual es, antes bien, negar todo crédito a la filosofía en general.

Esa actitud está viciada de raíz y se basa en ideas preconcebidas que, al no ser ni axiomas *a priori* ni leyes experimentales, participan por tanto de la filosofía misma.

Por ejemplo, no es cierto que la masa de quienes desdeñan el existencialismo mire el mundo con ojos ingenuos: lo captan a través de esos lugares comunes que constituyen la Sabiduría de los Pueblos, incoherente y contradictoria; esa sabiduría es, con todo, una visión del mundo que conviene poner en tela de juicio. Y si se la somete a un examen serio, se entiende su incapacidad de satisfacer a un espíritu honesto: sólo la pereza explica que tanta gente se adhiera a ella.

Del mismo modo, no se puede censurar la estética existencialista en nombre de principios absolutos, que no los hay, pues la literatura es lo que el hombre hace que sea. De hecho, se le opone otra estética, por lo general un vago naturalismo que carece de garantía incondicional. Uno de los ámbitos donde se recusa con más vigor la intrusión de la filosofía es el dominio político: el realismo político no debe, se dice, molestarse con consideraciones abstractas. Pero si se observa con más detenimiento, no tarda en advertirse que los problemas políticos y morales están indisolublemente ligados: se trata, en todo caso, de hacer la historia humana, de hacer al hombre, y puesto que debe hacerse, el hombre está en

cuestión, y esa cuestión es el origen, a la vez, de la acción y de su verdad.

Detrás de la política más limitada, más obstinada, siempre se oculta una ética. Eso es lo que se descubre con toda evidencia cuando se considera el caso concreto.

El problema del castigo que perturbó a tantas conciencias al día siguiente de la Liberación no podría resolverse ni en un plano puramente político ni de acuerdo con las normas de una moral abstracta, escogiendo la caridad y no la justicia o el rigor y no la clemencia, y definiendo cada uno con respecto a los demás hombres, una actitud global que es precisamente la actitud metafísica: todos se ponen totalmente en cuestión frente al mundo entero. El hombre no puede escapar a la filosofía porque no puede escapar a su libertad: ésta implica el rechazo de lo dado y supone la interrogación. Eso es lo que estos artículos se esfuerzan por mostrar. No se proponen definir una vez más el existencialismo, sino defenderlo contra el reproche de frivolidad y gratuidad que, de una manera frívola y gratuita, se dirige de buena gana desde Sócrates contra todo pensamiento organizado. En verdad, no hay divorcio entre filosofía y vida.

Toda iniciativa viva es una elección filosófica, y la ambición de una filosofía digna de ese nombre es ser un modo de vida que tenga en sí mismo su justificación.

SIMONE DE BEAUVOIR

I. El existencialismo y la sabiduría de los pueblos

Poca gente conoce esta filosofía que, más o menos al azar, ha sido bautizada «existencialismo»; muchos la atacan. Entre otras cosas, se le reprocha proponer al hombre una imagen de sí mismo y de su condición apta para hundirlo en la desesperación. El existencialismo –justificado o no, mantendremos este nombre para simplificar las cosas– desconocería la grandeza del hombre y preferiría describir únicamente su miseria; incluso se lo acusa, según un neologismo reciente, de «miserabilismo»; es, dicen, una doctrina que niega la amistad, la fraternidad y todas las formas del amor; encierra al individuo en una soledad egoísta; lo aparta del mundo real y lo conde-

na a permanecer parapetado en su pura subjetividad, pues niega toda justificación objetiva a las empresas humanas, a los valores postulados por el hombre, a los fines que éste persigue. ¿Se ajusta verdaderamente el existencialismo a esta imagen? Los críticos no profundizan en este interrogante y sus lectores aceptan, dócilmente, su interpretación; nada hay en esto que nos asombre. Es más sorprendente que esa imagen, verdadera o falsa, suscite tanto escándalo. En todos los tiempos hubo escuelas y autores poco inclinados a mostrar ternura por el hombre: a menudo se los recibió de manera favorable. ¿A qué se deben las resistencias muy particulares con que tropezamos en este caso?

Podría creerse que a los hombres siempre les repele contemplar sus debilidades, y que piden a las bellas artes que les presenten un retrato retocado y embellecido de sí mismos. Es cierto que les gustan las canciones sentimentales, los filmes heroicos, las novelas generosas, los discursos edificantes que atribuyen a sus sentimientos, sus actos y su vida, esa emocionante plenitud que también afirman en los cementerios los epitafios y los bustos funerarios. Sobre todo cuando siente amenazados sus privilegios, frente a la horda de mal pen-

santes (anarquistas, revolucionarios, criminales, gamberros), la gente honesta experimenta la necesidad de tenderse una mano para encaramarse sobre un pedestal. Para granjearse con engaños el respeto de esos recién llegados que son los niños de ojos ingenuos, la cofradía de los adultos también se esfuerza, por medio de textos y anécdotas escogidas, por levantar frente a ellos la intimidante figura del hombre tal cual éste se sueña: paciente y modesto como Pasteur, ardiente y desinteresado como Bernard Palissy, heroico como Bara, el tamborcillo. Las ceremonias conmemorativas, los artículos presentados en la primera plana de los diarios, los libros de ciertos autores especializados, están particularmente destinados a alimentar esa fe laica. Y así como el megalómano presa de su delirio se enfurece si se le dice en la cara: «Usted no es Napoleón», el hombre que se ha instalado en el plano de las verdades oficiales se indigna ante la más mínima sospecha de cobardía, egoísmo o debilidad. Al hacer ver al presidente de un tribunal que la mujer de un preso, sola y pobre, estaba expuesta a muchas tentaciones, un abogado recibió esta respuesta, pronunciada con noble arrebato: «¡Usted insul-

ta a todas las mujeres de Francia!». Sin embargo, el alienista sabe que si pregunta con aire indiferente al presunto Napoleón: «¿Cómo se gana usted la vida?», éste responderá con simpleza: «Soy oficial peluquero». Así, en la intimidad de su sala, el presidente del tribunal habría reído de buena gana si un ingenuo hubiera insinuado delante de él que todas las mujeres de presos son Lucrecias. Cuando ya no se cree obligada a cargar con el peso de un testimonio público y se entrega a sus convicciones privadas, la gente confiesa sin empacho sus debilidades. Si se le propone con un tono de bonhomía cómplice la imagen más degradada de sí misma, la acepta tranquilamente. Tras exaltarse con la lectura de *Cyrano de Bergerac* o con las canciones de Déroulède, saborea lo que llaman la verdad humana del *Voyage de M. Perrichon* o de los cuentos de Maupassant. De sus conversaciones, de sus proverbios, de sus libros favoritos, de sus bromas, se desprende un cuadro tan negro del hombre que uno se pregunta qué miserabilismo puede todavía espantarlos.

El tema de la miseria del hombre no es nuevo. Los Padres de la Iglesia, Pascal, Bossuet, Massillon, los predicadores, los sacerdotes, toda una

tradición cristiana, se dedicaron durante siglos a infundir al hombre el sentimiento de su abyección. Es cierto que, para el creyente, el pecado original que corrompe la naturaleza humana puede redimirse con la ayuda de la gracia, pero entre las personas que repiten con él que el corazón del hombre está lleno de ponzoña, hay muchas que no creen en lo sobrenatural o que apenas se preocupan por ello. De todas maneras, niegan que en el plano natural haya inocencia alguna, virtud alguna: el hombre es, en su opinión, un ser bestial cuyos groseros apetitos lo arrastrarían a los peores excesos si el miedo al infierno y la sociedad no les pusiera freno. Es sabido, por ejemplo, que, a los ojos de la mayoría de los sacerdotes y devotos, una amistad decente entre un hombre y una mujer es absolutamente imposible; la pureza de una muchacha, la castidad de una mujer, les parecen demasiado frágiles para resistir una hora de conversación a solas con un varón indudablemente lúbrico. He conocido a una viuda, por lo general muy piadosa, que se hacía de la lujuria masculina una idea tan aterradora que aprobaba la existencia de una prostitución organizada: «Si no la hubiera, una mujer decente no podría caminar

por la calle», decía. Las precauciones con que los padres y los maestros cristianos rodean a los niños demuestran bastante a las claras su idea de que, en el fondo de esas jóvenes almas, mora una inclinación a todas las perversiones.

Sensualidad, lujuria: el pesimista cristiano destaca sobre todo la miseria carnal. Los moralistas laicos se muestran más dispuestos a acometer contra las conductas sociales. La Rochefoucauld, La Fontaine, Saint-Simon, Chamfort, Maupassant, han denunciado a cuál mejor su bajeza, su futilidad, su hipocresía: a su juicio, el corazón del hombre es un mecanismo grosero cuyo único resorte profundo es el interés. Lejos de indignarse contra una interpretación tan mezquina, los hombres se apresuraron a hacerla suya; no hay lugar común anclado con mayor solidez en los espíritus que éste: «El hombre busca siempre su interés». E incluso se ha fundado una moral sobre esta psicología sumaria: así, se ha inventado el utilitarismo, que permite conciliar la inquietud por el bien público con una concepción desencantada de la naturaleza humana. No hay ninguna censura, apenas un matiz de ironía en el proverbio: «La caridad bien entendida empieza por uno mismo». La

idea tiene incluso un carácter tranquilizador: permite atribuir una medida común a todos los actos humanos y les da una explicación clara y fácil. La gente se inquieta cuando una acción se presenta como desinteresada, y busca entonces con desconfianza sus razones ocultas. «Nada se hace por nada», afirman molestos; sospechan alguna maquinación traicionera de la que temen ser víctimas. «No entiendo», dicen escandalizados. Al contrario, cuando ven claramente cuál ha sido la ganancia palpable que un individuo ha obtenido, aunque sea como producto de una traición o una villanía, están muy dispuestos a excusarlo; no se indignan ante el egoísmo cínico y admiten la lucha por la vida: las únicas culpas que los sublevan son las que les parecen injustificadas, gratuitas. Se escandalizan frente a Weidmann, frente a Hitler: lo hacen, ante todo, porque los crímenes de esos hombres han sido inútiles; no han aportado nada a sus perpetradores (un Hitler triunfante habría suscitado, a buen seguro, mucho menos escándalo que el Hitler derrotado). Y eso se debe sobre todo a que esas empresas eran extravagantes; en ellas se desplegaba una suerte de generosidad en el mal, un lujo de crueldad que turba y asom-

bra la conciencia del hombre común. Ahora éste tampoco entiende, y es eso lo que reprocha tanto a los grandes criminales como a los héroes no reconocidos; de unos y otros dice: «Son locos». El vampiro que destripa a una mujer es un loco; Bernard Palissy habría sido considerado un loco de habérselo sorprendido quemando sus muebles antes de ingresar a la estatuaria oficial. Lo que comprende la opinión son todas las conductas cuyo móvil es el interés; frente a la codicia, la envidia, la calumnia, la perfidia, la mentira, basta con entender el objeto de todas estas bajezas para decir con indulgencia: «¡Es humano!». Con una excusa semejante se muestra a las claras que se renuncia a esperar del hombre ninguna generosidad, ninguna grandeza; y, en efecto, al ingenuo que confiara en un porvenir menos sórdido, se le respondería: «La naturaleza humana nunca cambiará». Es instructivo, entre otras cosas, recorrer las crónicas y las cartas de lectores de las revistas femeninas, donde señoras y señores, idealistas pero prevenidos, dispensan a sus jóvenes lectoras los tesoros de su experiencia. Les advierten que los hombres son todos triste cosa, que su marido no será la excepción, que habrá que ser indulgente

con sus debilidades, jugar con su vanidad, hacer concesiones a su tiranía pueril, no herir su orgullo, disimular, andar con rodeos; aconsejan contar con sus defectos y no intentar corregirlos; «saber atrapar a un hombre», que es la suprema sabiduría femenina, es tratarlo como un mecanismo cuyos engranajes se conocen bien, aceptar en su irremediable miseria todo, mientras se finge respetar en él una ilusoria libertad. En las revistas de humor, las canciones «rosas», las llamadas historias peregrinas, las caricaturas, las comedias, las novelas de las que dicen con admiración: «¡Qué cierto es! ¡Qué humano!», la gente acepta ser descrita como lujuriosa, egoísta, pusilánime, hipócrita, vanidosa. Y tal vez, si se apresura a reírse de un retrato semejante es por temor a verse obligada a llorar: el hecho es que se ríe. ¿Esa resignación no es, en realidad, una forma vergonzante de la desesperación?

En cuanto al amor, la amistad, la fraternidad humana, es fácil adivinar que una psicología del interés no podría concederles mucho lugar. Al igual que la grandeza del hombre, el amor se afirma en los discursos nupciales y los monumentos funerarios, los folletines novelescos, las óperas y

las películas; pero en el plano de las verdades cotidianas, apenas se le ve como una conmovedora ilusión de juventud o una locura culpable. Cuando se cuela en los marcos sociales, la respuesta es una sonrisa de indulgencia; en el caso contrario, se le niega toda realidad y se procura disipar su espejismo mediante un análisis lúcido. Se supone de buena gana, por ejemplo, que en una pareja de enamorados uno de los dos ha manipulado al otro por razones de dinero o de vanidad, y que el segundo se ha dejado seducir, arrastrar, entrampar, hechizar o engatusar por el primero, hábil para explotar sus debilidades o sus vicios. Cuando ninguna manipulación es concebible, se hablará de extravío sensual: en ninguna circunstancia se reconocerá en el amor el compromiso de una libertad, y sólo se verá en él la resultante de un juego de fuerzas mecánicas. La misma fatalidad mecánica lo condena, además, a no ser sino una llamarada destinada a extinguirse. El tiempo embota la sensualidad: «La posesión mata el amor», y disipa las ilusiones: «Toda escoba nueva barre bien». El sentimiento no resiste ni a la vida cotidiana ni a la ausencia. «Ojos que no ven, corazón que no siente.» Fugaz, caprichosa, la pasión no tiene, por

lo tanto, verdadera existencia. Hay casos, empero, en que un hombre y una mujer se empeñan en amarse durante mucho tiempo con fidelidad. Para dilucidar este empecinamiento se encontrará, de nuevo, una explicación mecánica, y se dirá entonces que son víctimas de la rutina, de un hábito perezoso, lo cual se expresa designando su relación con una palabra espantosa: apaño. Sin duda se habla con mayor consideración de los afectos legítimos garantizados por los lazos del matrimonio, pero lo que se respeta es el matrimonio como institución, y en cuanto representa, precisamente, una especie de seguro contra el amor; cuando, al contrario, se lo considera como una relación individual, se torna irrisorio. Desde la Edad Media, el esposo y la esposa son los personajes tradicionalmente ridículos de las farsas, las operetas, los vodeviles, los cuentos y las comedias con que se entretiene al público. Se admite que no hay buen matrimonio, que el sentimiento más ardiente no podría resistir la prueba de la vida conyugal y que todas las mujeres son infieles o desabridas y todos los maridos, embusteros o engañados.

El amor podría ser despreciado si se prefirieran a él otros tipos de relaciones humanas. Pero,

de hecho, la opinión pública también cree muy poco en la amistad: no ve en ella más que una ilusión de juventud que la vida se encarga de disipar rápidamente. Cuando un hombre se casa o comienza su carrera laboral, se levantan entre él y sus antiguos camaradas distancias infranqueables: la desigualdad de condiciones separa tanto como la divergencia de intereses. Un hombre que ha hecho fortuna reencuentra con turbación a un amigo de la infancia caído en la miseria; un grupo de jóvenes entusiastas e intransigentes no sienten más que indiferencia unos por otros cuando llegan a una confortable madurez: estos temas han sido explotados centenares de veces. Si algunas amistades se perpetúan, es porque han logrado fundarse en un juego de intereses mutuos, pero se desvanecerían con rapidez si, de uno u otro lado, ese interés desapareciera. *Tempora si fuerint nubila, solus eris*,[1] dice el poeta latino a quien se ha traducido de mil maneras. La Fontaine sitúa en el imperio de Monomotapa la verdadera amistad; la princesa Mathilde decía: «¿Cuántos amigos vendrían aún a verme si yo viviera en un grane-

1 «Cuando vengan los reveses, te encontrarás solo.» (Las notas de la presente edición son de Sylvie Le Bon de Beauvoir.)

ro?». La llamada amistad sólida es un hábito apoyado en un robusto fondo de indiferencia; no excluye ni los celos ni la malevolencia, particularmente en las mujeres, cuyos afectos son caprichosos y pérfidos. Tales son, al menos, los lugares comunes corrientemente admitidos sobre este tema.

No será la amistad, en consecuencia, la que rompa la soledad en que el hombre está encerrado; para un individuo jamás es posible compartir las alegrías y las penas de otro, y ni siquiera comprenderlas: «Los seres son impenetrables, las conciencias son incomunicables»; en el amor, la amistad, en todos los afectos, cada uno es para el otro un misterioso extranjero. En su hogar, entre sus amigos, en su trabajo, el hombre nunca puede conocer sino una «soledad en común». Las traiciones del lenguaje, la cortesía, la decencia y la rutina impiden toda verdadera comunicación. Y, sobre todo, los hombres hacen muy pocos esfuerzos para establecer entre ellos un contacto real: están encerrados en sus preocupaciones, en sus inquietudes, no se interesan por lo que pasa en las esferas que les son ajenas. «Cuando un vizconde encuentra a otro vizconde, lo que cuenta

son historias de vizcondes», cantaba Chevalier. A cada uno le gusta contar sus propias historias, pero le aburre escuchar las de los demás; uno se resigna pronto al mayor de los infortunios si éste se abate sobre un vecino, y no sobre uno mismo; a veces, incluso se lo recibe con un placer malicioso: *Suave mari magno*,[2] mientras que la alegría de los otros irrita fácilmente. Los hombres son duros unos con otros, sea por egoísmo cínico, porque sus intereses son distintos: *Homo homini lupus*,[3] sea por falta de imaginación, por tener el corazón seco y vacío. Por eso la sabiduría consiste en contar solamente con uno mismo: «Si quieres ser bien servido, sírvete a ti mismo». Es preciso acomodarse en la vida para no necesitar a nadie ni pedir nunca nada, lo cual permite también no tener nada para dar. Un poco de bondad es oportuna: después de todo, no somos brutos; pero demasiada bondad se convierte en debilidad, tontería; un hombre demasiado bueno da un mal ejemplo,

2 «Grato es, en el vasto mar…», comienzo de un verso de Lucrecio. El sentido completo es: «Grato es cuando, en el vasto mar, los vientos levantan las olas, observar, desde tierra firme, los terribles peligros de otros».

3 «El hombre es el lobo del hombre.» Pensamiento de Plauto, retomado por Hobbes.

se gana las censuras de todos, es casi un malhechor. Así, Van Gogh, encargado de distribuir en el Borinage las asistencias oficiales, recibió una reprimenda de sus superiores y fue relevado de sus funciones porque vivía en un pie de igualdad con sus asistidos y compartía sus recursos con ellos. Lo conveniente es mezclarse lo menos posible con los asuntos de los otros, evitar comentarios y ser discreto a fin de ahorrarse responsabilidades inútiles. No dé demasiados consejos: podrían reprochárselo. No sea demasiado servicial: no despertará ninguna gratitud, y tal vez hasta se irriten con usted. Tal es la manera habitual como la gente considera sus relaciones con el prójimo.

Sobre la base de una concepción semejante del hombre y las relaciones humanas, uno no puede formarse una idea muy exaltante de la vida. Los hombres no esperaron el «mito de Sísifo» para pensar que la vida era, como dice Shakespeare, «un cuento contado por un idiota» o, en otras palabras, una aventura absurda. Y, en efecto, si la psicología del interés es veraz, toda existencia es un fracaso radical, pues la única meta del hombre es asegurarse su propia dicha, y ésta es imposible. «El amor no es más que ficción, la felicidad sólo

es una ilusión»: esta vieja cantinela se canta con mil melodías diferentes y palabras casi idénticas.. La felicidad es como una mariposa cuyos brillantes colores se enturbian cuando la tocamos; nunca hay que entrar en las tierras prometidas; no hay otro paraíso que el paraíso perdido; la realidad siempre es menos que los sueños, nada más decepcionante que conseguir lo que se desea; todo pasa, todo se rompe, todo cansa. O, en términos más definitivos: «La felicidad no es de este mundo». La idea también se expresa con fórmulas de un matiz más severo: «No hemos nacido para divertirnos», «la vida no es una novela». Por consiguiente, es menester pedir lo menos posible a la vida, para no decepcionarse; hay que saber que en este mundo nunca hacemos lo que queremos, y somos el juguete de circunstancias que casi siempre nos son adversas. La sabiduría consiste en dar el menor pábulo posible a la desdicha, y esto conduce a una moral de la mediocridad. «Para vivir felices, vivamos ocultos.» No nos hagamos notar, no procuremos abarcar demasiado: «Quien mucho abarca, poco aprieta». Conformémonos con una honesta mediocridad: ni demasiado, ni demasiado poco; cultivemos tranquilamente nuestro jardín. Toda

ambición es peligrosa, y lo es incluso la ambición moral: no busquemos ser héroes ni santos, sino únicamente lo que se llama un hombre decente; la virtud está en el justo medio, quien quiere ser ángel acaba en bestia. Por otra parte, es vano anhelar un destino excepcional; sólo un espejismo hace que algunas vidas parezcan más envidiables que otras: en el fondo, todas son iguales. Aun el sabio, el artista o el poeta de quienes se habla con tanta reverencia en las entregas de premios y los deberes del bachillerato no son más que pobres hombres, sometidos a las debilidades humanas; han sido engañados por su mujer, han padecido enfermedades y problemas de dinero. «No hay gran hombre para su ayuda de cámara.» El poeta persa Firdusi fue sabio cuando resumió en un solo verso el extenso poema en el cual intentaba, desde hacía veinte años, encerrar la historia de la humanidad: «Los hombres han nacido, han sufrido, han muerto». En el fondo de viejos platos de loza se descifran jeroglíficos en los que se expresa la misma filosofía. «Entramos, gritamos y vivimos; gritamos, salimos y morimos.» Como todo hombre muere, como todo termina por terminar, nada de lo que sucede tiene demasiada impor-

tancia; nos equivocaríamos tanto si esperáramos como si desesperáramos.

Y, en efecto, no es el existencialismo el que ha revelado a los hombres que algún día habrían de morir; los hombres siempre lo supieron, y ni siquiera los más superficiales lo olvidan; crean o no en una vida después de la muerte, ésta, en todo caso, tiende su sombra sobre su existencia terrenal. Puesto que hay que morir, ¿por qué hemos nacido? ¿Qué hacemos en este mundo? ¿De qué sirve vivir y sufrir? Los viejos cansados y las amas de casa agotadas por los quehaceres excesivos desarrollan *in extenso* esos interrogantes amargos o angustiados que, en las canciones de Damia o Yvonne Georges, cobran un acento patético. Pero muchos también encuentran una especie de paz en esa insignificancia que la muerte confiere a la vida. Habida cuenta de que morimos, nada tiene demasiada importancia, la resignación resulta legítima, toda empresa asume un carácter provisorio, relativo, y es una locura obstinarse con tanta pasión. Hay que tomar el lado bueno de las cosas. «No mortificarse.» Si existieran apuestas absolutas, este oportunismo sería imposible: no podría encontrarse el lado bueno de un fracaso o

aceptarse con buen humor una derrota. Pero la muerte, a la vez que da a la vida un sabor polvo y ceniza, la hace leve y fácilmente soportable, porque la priva de todo valor objetivo. Aparece como una coartada cómoda que permite a los hombres aislarse en su subjetividad, que los dispensa de no querer nada con pasión y autoriza todas las resignaciones. Encerrado en el estrecho círculo de sus intereses, enclaustrado en una vida limitada por la muerte y a la cual ésta despoja de todo sentido: así se pinta de buena gana el hombre. ¿Cabe pensar en un pesimismo más negro? ¿Qué doctrina abre menos puertas a la esperanza? ¿Cómo es posible que gente que se forja una idea semejante de su condición reproche al existencialismo su falta de optimismo?

«Todo buen razonamiento ofende», dijo profundamente Stendhal. Frente a una opinión tajante, una verdad definitiva, la gente se atemoriza. Fulano es vanidoso, egoísta, pérfido y codicioso; se le recitarán con complacencia sus defectos, pero si usted llega a esta conclusión: «Es un mal hombre», su interlocutor protestará: «No dije eso», y acaso agregará: «Pese a todo, en el fondo es bueno». De tal modo, el hombre acepta retratarse con

pequeñas pinceladas crueles, pero si se lo fuerza a dar un paso atrás para tener perspectiva y contemplar su retrato de cuerpo entero, eludirá la responsabilidad, no querrá resumir ni concluir. Esa actitud se debe en parte, sin duda, a que presiente que la realidad desborda todas las descripciones posibles; es abusivo, por lo tanto, trazar una línea, llegar a un total y terminar con las cuentas. Pero, sobre todo, al hombre le repele tomar partido: Dios sabe a qué consecuencias podría llegar a arrastrarlo una lógica demasiado rigurosa; le gusta oírse hablar, sentirse pensar y afirmar con ello la superioridad del ser humano sobre el animal, pero con la condición de que sus pensamientos no lo comprometan, de que se mantengan en una penumbra propicia. Los hombres no creen del todo en lo que dicen, y eso les permite saltar imperturbables de un plano de verdad a otro; de hecho, jamás se sitúan realmente en ninguno. La imagen del hombre generoso y heroico que se dibuja en las tribunas públicas, y la del hombre bestial e interesado que se forja a través de las amarguras cotidianas, son absolutamente irreconciliables; por eso nunca se intenta hacer con ellas una síntesis. Según las ocasiones, se evoca una u

otra, pero no se cree ni en la verdad de las oraciones fúnebres y las películas de propaganda ni en la de los proverbios y lugares comunes desencantados que se pronuncian en un tono sentencioso. Las conductas corrientes de las personas muestran con claridad que no les resulta natural ni consagrarse sin reservas ni escatimarse sin generosidad alguna. La Rochefoucauld cultivaba la amistad, Swift acariciaba a Stella, el escéptico desengañado tiene hijos contra sus intereses, contra su sabiduría egoísta, contra la muerte. Si se les reprocharan esas contradicciones, responderían sin duda que la excepción confirma la regla y cada uno de ellos se tomaría por una excepción. Pero la gente se escandaliza, sobre todo, cuando se le exige una perfecta coherencia. Sabe bien que sus pensamientos no son gratuitos ni completamente sinceros, y que no apuntan a lo universal; son pensamientos de circunstancia gobernados por fines prácticos; si pretendemos tomarlos al pie de la letra, la gente se irrita. Una madre cuenta a su hijo que el amor es un embuste para evitar que se empecine en concertar un matrimonio estúpido; sin embargo, está convencida de haberse casado con su marido por amor. Para defender sus

intereses, un anciano envía alegremente a los jóvenes a hacerse matar, y declara que no hay destino más hermoso que el de morir por la patria; por su parte, lo que quiere es salvar el pellejo. Idealismo y escepticismo no son más que armas que los hombres utilizan de acuerdo con sus necesidades; pero la reacción que muestran hoy frente a una situación singular no podría atar su futuro. Una de las circunstancias que les permite adaptarse al pesimismo tan sombrío que hemos descrito es que no se adhieren resueltamente a él. Y el primer reproche que formulan al existencialismo es el de ser un sistema coherente y organizado, una actitud filosófica que reclama su adopción integral. Temen que, si hacen suya una visión del mundo definida con demasiada precisión, se cargarán con responsabilidades excesivamente pesadas.

Pues de nada recelan más los hombres que de las responsabilidades; no les gusta correr riesgos y tienen tanto temor de comprometer su libertad que prefieren renegar de ella. Ésa es la razón más profunda de su repugnancia con respecto a una doctrina que pone dicha libertad en primer plano. Si se toman en consideración las críticas dirigidas contra el existencialismo, no podrá dejar

de llamar la atención una contradicción flagrante: quienes lo tachan de subjetivismo son los mismos que se deleitan con Montaigne, La Rochefoucauld, Maupassant; son los partidarios decididos de una pura psicología de la inmanencia en que los proyectos y los sentimientos del individuo parecen encauzarse todos hacia él mismo. Los existencialistas, al contrario, afirman que el hombre es trascendencia; su vida es compromiso en el mundo, movimiento hacia el Otro, superación del presente en pos de un porvenir que ni siquiera la muerte limita. ¿Cómo puede tenerse la osadía de acusarlos de atribuir demasiada importancia a la subjetividad? Es que, de hecho, en la moral del interés el sujeto jamás aparece: el yo del que se nos habla es un objeto del mundo; si uno puede amar su yo, tomarlo como polo de sus conductas, es porque ese yo existe a la manera de una cosa; se supone que hay en él instintos que es preciso saciar, vacíos que es preciso colmar. Por su mera existencia, mi yo me impone fines objetivos en los que mi libertad queda sepultada; es menester que yo satisfaga sus necesidades, que le procure el placer que desea, que lo defienda contra el sufrimiento; mis energías, entonces, se canalizan, y su destino

está determinado aun antes de que aparezcan; no se trata de preguntarme cómo dirigirlas. En el existencialismo, al contrario, el yo no es; yo existo como sujeto auténtico, en un surgimiento incesantemente renovado que se opone a la realidad fija de las cosas; me arrojo sin ayuda, sin guía, a un mundo donde no me he instalado de antemano para esperarme: soy libre, mis proyectos no se definen en virtud de intereses preexistentes; postulan por sí mismos sus propios fines. En la filosofía de la inmanencia, el punto de consumación de mis actos está dado; si desde allí me remonto a su punto de partida, se me presenta como si estuviera definido, y es, de algún modo, una proyección del yo objeto en el plano de la interioridad. En la filosofía de la trascendencia, el sujeto sólo existe como punto de partida, no puedo enmascarar su presencia, no puedo disimularme que todos mis actos tienen su origen en mi subjetividad. A decir verdad, cuando se recrimina al existencialismo su subjetividad, lo que se le reprocha es el hecho de asimilar subjetividad y libertad.

La definición del hombre como libertad siempre pareció ser característica de los filósofos optimistas. Por eso es falso tomar al existencialismo

por una doctrina desesperada; está muy lejos de serlo. El existencialismo no condena al hombre a una miseria irremediable; si el hombre no es naturalmente bueno, tampoco es naturalmente malo. En principio, no es nada; le toca ser bueno o malo según asuma su libertad o reniegue de ella; bien y mal sólo aparecen más allá de la naturaleza, más allá de todo lo dado. Esa es la razón por la cual es posible describir la realidad con toda imparcialidad; nunca hay motivos para afligirse por ella, que no es ni triste ni alegre. Los hechos son hechos y nada más, lo importante es la manera como el hombre supera su situación. Así, la separación de las conciencias es un hecho metafísico, pero el hombre puede superarla; puede, a través del mundo, unirse a otros hombres. Los existencialistas distan tanto de negar el amor, la amistad, la fraternidad, que, a su juicio, sólo en esas relaciones humanas puede cada individuo encontrar el fundamento y la consumación de su ser. Pero no consideran que esos sentimientos estén dados de antemano: hay que conquistarlos. La muerte es otro hecho por el que tampoco debemos lamentarnos o regocijarnos; no afecta con mentís alguno las empresas humanas, pues éstas toman su valor de

la libertad que se compromete en ellas; la libertad postula en forma absoluta los fines que postula, y ningún poder ajeno, ni siquiera el de la muerte, podría destruir lo que ella ha fundado. Para ser el único y soberano dueño de su destino, el hombre debe tan sólo querer serlo: eso es lo que afirma el existencialismo, y sin duda hay optimismo en esta postura. En realidad, es ese optimismo lo que inquieta; si ciertas descripciones imparciales del mundo y el hombre despiertan indignación, no es, como se pretende, porque sean «deprimentes»; los libros de Maupassant lo son mucho más; es porque el mal que ellas revelan incumbe a la libertad del hombre. Los «canallas» de *La náusea* se han elegido como tales; sólo dependería de ellos ser lúcidos y honestos y repudiar la mentira detrás de la cual se protegen, pero la idea de una responsabilidad semejante amedrenta al lector. Éste, en vez de esa moral exigente, prefiere un pesimismo que, aunque no deja esperanza al hombre, tampoco le demanda nada.

Si la moral del interés y la tristeza naturalista son acogidas de manera tan favorable es porque la desesperación que se expresa en ellas tiene un carácter blando y cómodo, supone un determi-

nismo que alivia al hombre de la carga de su libertad. El hombre es un mecanismo cuyos resortes esenciales son el interés y la lujuria; sus sentimientos se reducen a un juego más o menos sutil de fuerzas: la sabiduría de los pueblos afirma bajo formas diversas este único postulado. Si el hombre no puede modificar su esencia, si no tiene influjo sobre su destino, no le queda más que aceptarse con indulgencia: esta actitud le ahorra las fatigas de la lucha. Al volver a ponerle su destino en las manos, el existencialismo no hace sino perturbar ese descanso.

A la gente le gusta pensar que la virtud es fácil; en las historias edificantes, los jóvenes mueren por su país con una sonrisa; con una sonrisa, padres y madres se afanan para alimentar a sus hijos; los hijos se sacrifican por sus padres ancianos con una sonrisa. La gente también se resigna, sin mucha pena, a creer imposible la virtud. Pero lo que le repele imaginar es que sea posible y difícil. Si proclamamos que la vida es una magnífica aventura, nos vemos liberados de toda inquietud: al comer, al dormir, somos semidioses; cada latido de nuestro corazón nos hace participar sin esfuerzo en la loca andanza humana. O bien confesamos que

ésta no es más que una comedia bufa; nada de lo que hacemos tiene ya importancia, y también podemos comer y dormir en paz. Pero si la partida no está ganada ni perdida de antemano, es preciso luchar y arriesgar, minuto a minuto, y esto es un incordio para nuestra pereza. En rigor, la gente acepta librar una o dos batallas, pero al menos debe poder descansar definitivamente en su victoria o su derrota. Este ingeniero construye un dique, aquella mujer trae niños al mundo: uno y otra querrían que el dique y los hijos fueran una justificación definitiva de su existencia; querrían que los fines que persiguen se afirmaran como absolutamente útiles. Si, al contrario, un hombre ha fracasado en sus empresas, se complace en repetir con el Eclesiastés: «Todo es vanidad». Pero sostener que soy yo quien, al escoger mis metas, fundo su valor, significa negarme cualquier coartada. Ningún éxito me salva: para que éste siga presentándoseme como un éxito, es menester que yo siga queriéndolo, y esa voluntad se manifiesta necesariamente a través de nuevos actos. Ningún fracaso, además, me dispensa de proseguir la lucha; no existe ningún punto de vista exterior a mí mismo desde el cual yo pueda despreciar mis

propias voluntades. Del mismo modo, un hombre a quien las circunstancias hayan elevado a la dignidad de héroe se complacerá en pensar que está marcado en la frente con una estrella, y que bebe, come y duerme como un héroe. El hecho de que, en lo sucesivo, tenga la certeza de comportarse de conformidad con su esencia heroica es una idea que le ahorra las angustias del verdadero heroísmo. Por su parte, el cobarde no está tan descontento de serlo; es así, no puede hacer nada y se instala en su cobardía con la tranquilidad de esos ayudas de cámara de comedia que se felicitaban por no tener honor que defender. Es mucho menos tranquilizador admitir que el coraje siempre puede conquistarse, sin que su posesión deba darse jamás por descontada.

Como se advertirá, si el existencialismo inquieta, no es porque desespere del hombre, sino porque reclama de éste una tensión constante. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿por qué una exigencia semejante? ¿Por qué obstinarse en desalojar a la gente de posiciones en las que se siente segura? Se trata, en efecto, de una pregunta que los críticos formularon a menudo: ¿qué se gana con ser existencialista?

La cuestión parecerá extraña a cualquier filósofo. Ni Kant ni Hegel se preguntaron jamás qué se ganaba con ser kantiano o hegeliano; decían lo que a su juicio era la verdad, y nada más; no tenían otra meta que la verdad misma. Pero tal vez sea el filósofo quien se engaña en este caso; quizá sea víctima de una deformación profesional. ¿Es bueno decir la verdad? Si es inútil o nociva, ¿no hay que enmascararla? Esa prudencia sólo tiene sentido si se contempla la verdad como exterior a la realidad; si es una luz que un cielo ajeno derrama sobre el mundo, cabe preguntarse si es o no oportuno dejarla disipar nuestras tinieblas. Pero esta concepción es radicalmente falsa: la verdad no es otra cosa que la realidad; podemos negarnos a aprehenderla a través de las palabras y las frases, es decir a expresarla en una forma sistemática, pero no podemos eludirla: el esfuerzo mismo que hagamos para escapar a ella es una de las maneras de manifestarla. Eso es lo que se desprende con claridad, por ejemplo, de los descubrimientos del psicoanálisis. Quizá parezca inútil y hasta nefasto revelar a un adolescente que odia a su padre; pero si él no ha confesado ese odio con palabras, no por ello ha dejado de afirmarlo en sus

sentimientos, sus conductas, sus sueños, sus angustias. El psicoanalista no decide descubrir gratuita y brutalmente una verdad ignorada: trata de ayudar a su paciente a modificar las conductas mediante las cuales reacciona a esa realidad. En lugar de emplear sus fuerzas para disimularse su odio, es preciso que el sujeto se libere de él, no negándolo, sino asumiéndolo y superándolo: lo cual exige, en primer lugar, que lo reconozca explícitamente y lo comprenda. El existencialismo no pretende tampoco develar al hombre la desventura oculta de su condición; sólo quiere ayudarlo a asumir esa condición que le es imposible ignorar. Por no mirar a la verdad de frente, el hombre se agota en la resistencia que le opone. Hemos visto que se sitúa de manera alternada en dos planos que no logra conciliar, y tampoco consigue mantenerse en ninguno de ellos. Desde la adolescencia, empieza a reírse de las imágenes demasiado bellas de los maestros de moral y los discursos elevados; se desengaña, lo cual quiere decir que estima haber sido engañado con anterioridad. Se zambulle entonces de buena gana en el cinismo; es pesimista con arrebato, pero esto no le impide, sin embargo, tener iniciativas, amar, vivir; entre lo que

hace y lo que dice, lo que afirma en actos, lo que cree en palabras, hay siempre un abismo. Y ese abismo es una fuente de incertidumbre y malestar. La mayoría de los hombres se pasan la vida aplastados por el peso de trivialidades que los sofocan. Si sólo se decidieran a tomar clara conciencia de su situación en el mundo, encontrarían el acuerdo consigo mismos y con la realidad.

Hay algunos ámbitos en que los hombres de nuestros días hacen un esfuerzo decisivo en pos de la sinceridad. Nadie negará que, mediante esa actitud, han realizado importantes conquistas. Gracias al psicoanálisis, la hipocresía sexual se ha disipado en parte; al tomar como un hecho la existencia de ciertos instintos, el psicoanálisis niega todo sentido a las expresiones: la naturaleza humana es perversa, la naturaleza humana es inocente y buena; el hombre puede mirar dentro de sí sin timidez; nada de lo que encuentre es monstruoso, porque la moral sexual se construye más allá de las tendencias y los complejos que constituyen su temperamento particular; no hay ningún estado de equilibrio o de salud que sea moral por sí mismo; no hay ninguna singularidad que sea inmoral. En ese plano, se empieza a admitir que

la moral no es el privilegio de ningún hombre en especial, y que todos pueden conquistarla.

Tras la guerra de 1914-1918 se ha visto aparecer también una concepción del coraje muy distinta de la de siglos pasados. Sin duda siempre se citó con respeto la frase de Turenne: «Tiemblas, osamenta», pero antaño había que ser Turenne para permitírsela. El miedo parecía cosa de cobardes, todo militar era un héroe de carrera y un héroe se reía de las balas y los obuses. Ese tópico se exhibió en todo su brillo en 1914. Pero a continuación, las generaciones que en Francia, en Inglaterra y en Norteamérica alimentaban un odio profundo contra la guerra se atrevieron a tratar sin miramientos las virtudes bélicas; los combatientes de 1940 eran más lúcidos que entusiastas; al convertirse en soldados, seguían siendo hombres; si el coraje, en su opinión, tenía algún valor, era como virtud humana y no como virtud militar. Y eso es lo que hace tan conmovedores tantos testimonios ingleses, franceses, norteamericanos; esos jóvenes paracaidistas, esos aviadores, esos infantes, no aspiran a lo que antaño se llamaba heroísmo; nos dicen que el corazón les latía más rápido, que se les hacía un nudo en la garganta, que tenían miedo. Y con-

tra el miedo hicieron, con simpleza, lo que tenían que hacer. Sabían en cada oportunidad que la partida no estaba ganada, que al día siguiente volverían a tener miedo, que corrían el riesgo de rendirse a las urgencias del cuerpo y de tener que despreciarse por ello, pero también sabían que sólo a ellos correspondía superar sus angustias.

El valor de esos ejemplos radica en que no permiten a nadie declararse irremediablemente cobarde, y en que evitan al hombre la desilusión y el «achicamiento» que constituyen la contrapartida de las mentiras demasiado fáciles. Pero nos conmueven sobre todo porque vemos en ellos la plena asunción de la condición humana: y nos parece que, al asumirse, ésta se justifica. Ésa es precisamente la meta a la que apunta en general el existencialismo: evitar al hombre las decepciones y los enojos taciturnos que ocasiona el culto de los falsos ídolos. El existencialismo quiere convencerlo de ser auténticamente un hombre, y afirma el valor de ese logro. Una filosofía semejante puede rechazar audazmente los consuelos de la mentira y la resignación: deposita su confianza en los hombres.

II. Idealismo moral y realismo político

El drama de Antígona, quien, contra las leyes humanas de Creonte, afirma las leyes divinas inscritas en su corazón, aparece como el antiguo símbolo de un conflicto aún actual. Antígona es el prototipo de esos moralistas intransigentes que, desdeñosos de los bienes terrenales, proclaman la necesidad de ciertos principios eternos y se obstinan a toda costa –aunque sea a costa de su vida e incluso de la de los otros– en preservar la pureza de su conciencia. En Creonte se encarna el político realista sólo atento a los intereses de la ciudad y resuelto a defenderlos por cualquier medio. Ese conflicto se perpetuó a través de la historia, sin que ninguna de las dos partes fuera

capaz de convencer a la otra: cada una de ellas está encerrada en su propio sistema de valores, en nombre de los cuales niega los del adversario. El realista se jacta en vano de la eficacia de sus métodos y de la utilidad de los resultados alcanzados; a los ojos de los moralistas exclusivamente afectos a los principios eternos, su acción parece siempre fútil, indiferente; sean cuales fueren los éxitos de que se vanaglorie, el político es incapaz de alcanzar el verdadero bien; el nacimiento y el derrumbe de los imperios, el descubrimiento de nuevas tierras, la invención de las máquinas, la multiplicación de la especie humana, de las ciudades, de las fábricas, no quebrantan el menosprecio altivo del alma consagrada al culto de la virtud. Pero el moralista reprocha en vano al hombre de acción las culpas que lo mancillan y la futilidad de sus metas; este último considera incondicionalmente deseables los fines que persigue y sabe que en este mundo suyo, pese a las fábulas edificantes para uso de los niños, la virtud es mal recompensada; lo que gobierna es la fuerza, y los discursos morales no son para él otra cosa que vana palabrería, y los escrúpulos, una debilidad táctica.

Esta dualidad se fundó durante mucho tiempo en la creencia del hombre de pertenecer a dos mundos a la vez. En la época de Antígona, el griego se veía como hijo de la ciudad, pero también como descendiente de las larvas ancestrales; habitante de la tierra, era al mismo tiempo futuro huésped de los infiernos. Debía obediencia a los gobiernos terrenales y a las potencias subterráneas, y esto lo obligaba a veces a elegir entre dos órdenes de valores inconciliables; entre Antígona, fiel al culto de los muertos, y Creonte, dedicado al futuro de Tebas, no es posible entendimiento alguno. En la Edad Media, el cristiano pertenecía al reino de Dios y a su siglo, y generalmente había conflicto entre sus intereses espirituales y sus intereses temporales; si deseaba verdaderamente salvar el alma, lo más prudente era renunciar a este mundo; si se consagraba a empresas terrenales, aceptaba con audacia pecar, sin perjuicio de redimir sus pecados mediante la penitencia. La importancia que se atribuía a la idea de penitencia muestra a las claras la disociación que se hacía habitualmente entre política y religión: cuando uno actuaba con fines terrenales, tenía casi la plena certeza de perder el alma; para ser perdonado,

era menester entrar resueltamente en otro dominio, el de las plegarias, las limosnas, las peregrinaciones, las manifestaciones gratuitas y simbólicas.

En nuestros días, cuando una gran cantidad de hombres ya no cree en el infierno ni en el cielo, el conflicto que enfrenta a moralistas y realistas cobra un sentido muy distinto. Antaño, el hombre estaba desgarrado entre dos mundos, pero en este mundo su situación era simple: estaba confinado en los límites de una ciudad, una provincia, una nación o una civilización y, por lo demás, salvo en contadas ocasiones, la dirección de los asuntos públicos quedaba reservada a unos pocos especialistas. En la actualidad, casi todos los hombres tienen una existencia política y para casi todos se plantea el problema de la acción, que nunca fue tan complejo como hoy, pues cada individuo no es ya sólo miembro de un país, sino también de una clase consciente de sí misma, de una civilización que desborda los límites de la nación, y del mundo entero, cuyas partes son todas estrechamente solidarias entre sí; el hombre sabe que su acción interesa tanto al futuro como al presente, y que esa acción existe tanto por los efectos que desencadena como por sí misma; sus proyectos

son más vastos que no hace mucho, múltiples y a menudo contradictorios. ¿Hay que sacrificar la clase a la nación, la nación a la clase? ¿La generación de hoy a la de mañana? ¿O el porvenir a una paz provisoria? ¿Qué debemos querer? Y para lograr lo que queremos, ¿qué debemos hacer? Los hombres vacilan en responder. La idea de zanjar esas cuestiones sin ayuda los angustia; todavía están poco acostumbrados a reinar solos sobre la tierra, y su libertad los atemoriza. Por eso muchos de ellos buscan refugio en una de estas dos actitudes opuestas, pero igualmente capaces de liberarlos de sí mismos: un moralismo intransigente o un realismo cínico. En el primer caso, escogen obedecer una necesidad interior y se encierran en la pura subjetividad; en el segundo, deciden someterse a la necesidad de las cosas y se pierden en la objetividad. Y coinciden en censurar a quienes intentan conciliar la moral y la política, de modo que entre estas dos disciplinas se crea un abismo cada día más profundo. ¿La moral terminará por carecer de influjo sobre el mundo real, y el mundo real por quedar despojado de toda significación moral? ¿O, al contrario, los dos planos donde se despliega la actividad humana pueden

reunirse y confundirse? Para poder resolver el interrogante, sería preciso que moral y política tuvieran una conciencia más clara de sí mismas, de su esencia, de sus metas.

Hay que reconocer, en verdad, que, a despecho de todas las afirmaciones verbales por medio de las cuales se perpetúa, la moral, tal como la concibe la mayor parte de los moralistas, está cayendo en el descrédito. Esa moral tradicional, clásica, con la que pretende vivir la sociedad de nuestros días, es una herencia más o menos adulterada de la moral kantiana. Conmina a los hombres a someter su conducta a imperativos universales e intemporales, y a tomar como modelo de sus acciones los grandes ídolos inscritos en un cielo inteligible: la Justicia, el Derecho, la Verdad; postula además en sus principios que ella misma es su propio fin. Todo individuo que actúa con fines terrenales se sitúa desde el inicio, pues, al margen de la moral; sólo puede evitar infringir las leyes supremas o, al contrario, enfrentarse a ellas; sin embargo, en el primer caso su acción no será calificada de buena, sino de indiferente, mientras que, en el segundo, se la denunciará como culpable. Sin posibilidad alguna de acceder al bien, el hom-

bre comprometido en la aventura política corre el riesgo, en cambio, de hacer el mal: deseosa de conservarse pura, lo más ventajoso para el alma virtuosa será, en consecuencia, abstenerse. A lo sumo, afirmará por medio de gestos simbólicos su adhesión a los grandes principios: se erigirá en testigo, en mártir –ése es, justamente, el sentido del empecinamiento de Antígona–, pero no se mezclará en luchas cuyo objetivo no tenga valor a sus ojos. Una moral semejante no puede representar para el político ninguna ayuda positiva; desdeñosa de los fines que él persigue, sólo le presenta un conjunto de preceptos negativos y, además, es negativa por el nivel de generalidad y abstracción en que se sitúa. Es imposible –con frecuencia se reprochó esto a Kant– deducir de la forma universal de la máxima ninguna aplicación definida. En la idea de Justicia, en la idea de Derecho, no está trazado el mapa del mundo futuro. Así como las leyes generales de la gravedad no pueden sugerir al inventor el plano de una máquina voladora, y sólo le indican sus condiciones de posibilidad, los preceptos generales y abstractos de la moral no pueden sino limitar el campo de acción del político sin ayudarlo a encontrar

la solución a los problemas singulares que se le plantean. Esta moral estéril que se reduce a prohibirle ciertos medios de acción sólo es, a su entender, un obstáculo. Y como el papel del político consiste en modificar la faz de la tierra, superar lo que está dado, es natural que trate de romper esa barrera. En efecto, no ve razón alguna para respetarla; las pretensiones del moralista le parecen injustificadas. Comprometido con el presente, ocupado en construir el futuro, el político experimenta el carácter histórico y contingente de las cosas humanas y niega a la moral todo carácter absoluto e intemporal. La moral se esfuerza por retirarse fuera del tiempo, pero al hacerlo se relega simplemente en el pasado, se presenta como una inútil herencia de tiempos caducos. Queriéndose absoluta, corta sus raíces terrenales y el hombre de acción arraigado en la tierra ya no descubre en ella fundamento alguno. La moral pretende definir objetivamente el Bien, pero a ese bien que no reconoce como suyo, el político opone la evidencia de sus propias voluntades y sus propios fines. En resumidas cuentas, la moral habla ese lenguaje altivo en nombre del hombre, pero ¿no es el político mismo un hombre? ¿Por qué

habría de preferir tradiciones obsoletas, una opinión pública incierta? Es notable, por otra parte, que la opinión pública se muestre escasamente indignada ante la rebelión del hombre de acción contra la moral admitida; sabe bien que una moral que no hinca el diente en el mundo no es más que un conjunto de construcciones muertas; ni siquiera está convencida de la moral que proclama. Admite que hay gran parte de verdad en la máxima «el fin justifica los medios», y que el medio no puede juzgarse sin tener en cuenta el fin al que apunta: forma con éste un proceso único y sólo encuentra su significación a la luz de la operación terminada. Para concluir, la opinión pública se pregunta con vacilación si la verdadera moral no está del lado de la eficacia.

De tal modo, la moral, de la que reniegan en la práctica los mismos que aún la sostienen en sus palabras, ya no aparece más que como un juego ceremonioso y gratuito reservado a algunos especialistas. Muchos políticos se apartan resueltamente de ella; desdeñosos de las inquietudes subjetivas de las almas virtuosas, buscan en la objetividad la solución de sus problemas, y esperan encontrar reposo en ella. Se proclaman realistas. El realista

desprecia al utopista que desconoce las resistencias del mundo, y al idealista que, por sus vanos escrúpulos, introduce en ese mundo resistencias superfluas. Pretende, por su parte, tener un conocimiento exacto de las cosas y responder a la llamada de éstas sin vacilar en cuanto a la elección de los medios. Hay diversos tipos de realistas, pero todos se parecen en el hecho de querer subordinar sus actividades a la sola realidad, así como en el de negarse a integrar en esa realidad la libertad humana, cuya presencia angustiante, precisamente, desean ocultarse. ¿En qué medida es valedera esa actitud?

No hablaremos aquí de los políticos profesionales, es decir de los hombres para quienes la política sólo representa una carrera personal, cuya actividad no se define ni por principios ni por metas, sino del verdadero político, que se propone elaborar el mundo venidero. Un hombre semejante no pone los ojos en sí mismo, sino en las cosas y, a causa de ello, sus metas se le aparecen en medio de éstas. Se imagina que los fines que persigue se le imponen desde afuera, sin su consentimiento, y que se afirman como fines de la misma manera que una piedra se afirma como

piedra. Cuando Luis XI o Richelieu se proponían unificar o mantener el reino de Francia, cuando Carlos V se esforzaba por resucitar el Sacro Imperio Romano Germánico (con tanta pasión que, para que la Iglesia triunfara, no vacilaba en apoyarse en alianzas luteranas), ninguno de ellos ponía en tela de juicio la necesidad de esos grandes designios: Francia o el Imperio gobernaban su acción. Sin embargo, si hubieran adoptado por un momento una actitud reflexiva, habrían comprobado que ni el reino de Francia ni ese Sacro Imperio que procuraban construir podían reivindicar su existencia, precisamente porque todavía no existían. Es muy evidente que ningún fin puede inscribirse en la realidad; por definición, un fin no es: tiene que ser; exige la espontaneidad de una conciencia que, superando lo dado, se lance al porvenir. Ninguna tradición histórica, ninguna estructura geográfica, ningún hecho económico pueden imponer una línea de acción: sólo constituyen situaciones a partir de las cuales los proyectos más diversos son posibles. Ya haga suyo el ideal de una estirpe, una facción o un partido, se abandone a la violencia de una pasión o se fascine con un mito, siempre es el hombre el

que forja las grandes imágenes a las cuales consagra la vida. De manera que puede decirse sin temor a la paradoja que toda política coherente y válida es ante todo idealista, en cuanto está subordinada a una idea cuya actualización se propone. Ya luche uno por la independencia de su país, su integridad, su prestigio, su prosperidad, ya combata por la felicidad de los hombres, la paz, la justicia, el confort, la libertad, la meta que se pretende alcanzar es un irreal.

El realista está obligado a reconocer que el fin no es anterior a la acción, pero cree que sus condiciones de posibilidad, al menos, están inscritas en la realidad. Se opone al utopista que aspira a fines inaccesibles o se engaña con respecto a los medios capaces de ser útiles a sus designios; por su parte, pretende delimitar con lucidez las posibilidades de su acción y saber elegir los medios eficaces. Reprocha a Wilson, por ejemplo, haber sido un utopista; en efecto, el presidente estadounidense se proponía un fin imposible, al menos en 1918, a saber, la paz universal, y los medios que auspiciaba para garantizarla implicaban una concepción errónea de la naturaleza humana. El realista admira, en cambio, el hecho de que los Tres

Grandes, decididos a no cometer el mismo error, hayan adoptado una política resueltamente realista: se niegan a confiar en los hombres o las naciones, y lo que buscan es alcanzar un equilibrio estable de las fuerzas existentes.

Es evidente que el utopista está, por definición, condenado al fracaso, y que una política válida es ante todo una política eficaz. Sin embargo, el análisis muestra que las fronteras que separan la utopía del realismo son más inciertas de lo que podía parecer de antemano. En efecto, puede demostrarse que la cuadratura del círculo o el movimiento perpetuo son imposibles, pero el hombre no es lo que es a la manera de un círculo cuyos radios se mantienen invariablemente iguales: es lo que se hace ser, lo que decide ser. Cualquiera que sea la situación dada, nunca implica necesariamente tal o cual futuro, porque la reacción del hombre a su situación es libre. ¿Cómo decidir por anticipado que la paz, la guerra, la revolución, la justicia, la felicidad, la derrota o la victoria son imposibles? Cuando Lenin preparaba en Suiza el advenimiento de un nuevo orden, habría podido tomársele por una mente quimérica; y si nadie hubiese tenido la audacia de querer la Revolu-

ción rusa, si Lenin y todos los revolucionarios se hubiesen considerado insensatos, lo habrían sido, en efecto, porque la revolución no se hubiera producido.

Por eso el primer argumento del conservador a quien se propone una reforma siempre es declararla imposible: sabe bien que, de ese modo, contribuye a que lo sea. Sin duda, no bastaba, como suponían nuestros pacifistas, con sostener: «La guerra no tendrá lugar», para que no lo tuviera; pero también es cierto que el movimiento por el cual aceptamos el advenimiento de un futuro determinado contribuye a construirlo. Por eso no se admite la excusa de los colaboracionistas cuando declaran haber sido víctimas de un simple error intelectual; alegan que creían imposible la derrota de Alemania: esto significa que consentían en su victoria. A decir verdad, optaron por esa supremacía alemana que sólo pretenden haber reconocido. Por lo demás, la misma palabra «reconocimiento» tiene un sentido ambiguo: reconocer un gobierno es hacerlo existir como tal; la toma de conciencia no es jamás una operación puramente contemplativa, sino compromiso, adhesión o rechazo. En 1940, algunos fran-

ceses aceptaron la colaboración con Alemania en nombre del realismo; pero demostraron muy a las claras la debilidad de una actitud que mutila y desnaturaliza esa realidad sobre la cual pretende apoyarse, porque se niega a integrar en ella el hecho de la libertad humana. Si todas las naciones se hubieran resignado a admitir el triunfo de Hitler, éste habría triunfado. Pero podían rechazarlo, y lo hicieron. El colaboracionista fue incapaz de prever ese rechazo: ansioso por negar su propia libertad, deseaba dejarse arrastrar por la gran corriente de la historia, pero olvidaba que son los hombres quienes hacen la historia. Es cierto, la ocupación alemana de Francia era una realidad; sin embargo, también era real que los franceses seguían siendo libres de dar al acontecimiento el sentido que eligieran: si todos colaboraban, Alemania se convertía en un aliado; si resistían, no dejaba de ser un enemigo. Una derrota nunca se consuma mientras el vencido no la acepte como tal. El primer error del realista político es desconocer el peso y la existencia de su propia realidad; y ésta no está dada, es lo que decide ser. El político lúcido y que verdaderamente tiene ascendiente sobre las cosas es aquel que es

consciente del poder de la libertad en sí mismo y en los otros.

Así, los fines de la acción no están dados en la realidad y ni siquiera prefigurados: es preciso quererlos. Pese a su deseo de perderse en la pura objetividad, el realista no puede eludir la pregunta: ¿qué querer? Pero procurará recuperar en el plano de los valores la objetividad que, en el plano del ser, se le sustrae.

A medida que la política toma conciencia de sí misma, se da cuenta, en efecto, de que el problema esencial que se le plantea es el de alcanzar fines válidos; no basta con llegar a la meta, es menester además que ésta se justifique como tal. A través de la historia vemos la sucesión de guerras y revoluciones que sólo nos parecen agitaciones estériles porque sus metas eran vanas; si los resultados obtenidos no sirven al hombre, si no son nada para él, no son absolutamente nada: la anexión de un territorio, si no se sabe administrar, no significa nada; el aumento de la producción, si el nivel de vida de los hombres no cambia, no significa nada. Poco a poco, los hombres tomaron conciencia de esta verdad: que ellos mismos son su propio fin, cosa que Marx formu-

ló con estas palabras: «El hombre es lo más elevado para el hombre». El político que se pretende realista puede esperar encontrar en esta afirmación la justificación objetiva de sus empresas; sabe qué debe querer: debe querer servir al hombre. Y como no hay otro valor que ése, todos los medios utilizados son indiferentes en sí mismos: no existe ningún tabú. Al postularse el fin como un absoluto, y los medios como relativos a ese fin, el realista escapa a la vacilación moral: la meta está fijada y determina los fines. De ese modo, el político se convierte en un mero técnico; tiene que preocuparse tan poco de la moral como el albañil cuando construye una casa. Los únicos problemas que se le plantean son problemas tácticos.

Esa es la forma más moderna y consciente del realismo político. Pero se advierte de inmediato que, según las concepciones del hombre que adopten, diversas políticas igualmente realistas podrán ser muy diferentes unas de otras. En la hora actual, pueden distinguirse a grandes rasgos dos tipos de realismo: un realismo conservador, del que cierta burguesía se vale como arma defensiva, y un realismo revolucionario que intenta, al contrario,

captar y utilizar con una exacta economía las fuerzas capaces de construir el porvenir.

El conservador asocia los intereses de la clase burguesa a la salvación de los valores espirituales de los que esa clase pretende ser depositaria, y se esfuerza, en contraste, por poner de relieve el carácter primitivo, puramente material, de los intereses de la clase obrera. Idealista y espiritualista en la parte positiva de su doctrina, el conservador se convierte en realista empecinado cuando se trata de defenderse contra las reivindicaciones del proletariado. Armado con la vieja tradición del naturalismo y el utilitarismo, le gusta pensar que todas las conductas de la clase obrera están regidas por la búsqueda de lo útil, definido por las necesidades elementales de la naturaleza humana. Se basa en la autoridad de esos postulados, por una parte, para reprochar al proletariado su «sórdido materialismo», y por otra, para acusarlo de inconsecuente si parece tener otras inquietudes al margen de comer o vestirse. En nombre de su superioridad espiritual, el burgués se declara capaz de definir mejor que la misma clase obrera las condiciones de vida convenientes para ella; esto lo habilita a propiciar con toda tranquilidad de espíritu un

régimen autoritario que, al asegurar al obrero lo que éste exige, la satisfacción de sus instintos materiales, permita reservar a la élite el ejercicio de la libertad y el disfrute de las ventajas que ésta conlleva. Así, el conservador demostrará victoriosamente que es pueril irritarse por las fortunas abusivas de los grandes capitalistas: si sus riquezas se distribuyeran entre todos los obreros, cada uno de éstos apenas recibiría una suma irrisoria. Y explicará que es insensato buscar a través de huelgas o revoluciones sangrientas beneficios que no pueden compensar el sacrificio de una vida humana y que podrían conquistarse pacientemente por medios pacíficos. A su entender, la caridad y la asistencia son remedios válidos para la miseria: el pan es siempre pan, sea dado por la piedad, ganado por el trabajo o arrebatado por la violencia. Cuando las conductas del proletariado desmienten esta filosofía rudimentaria, se les busca explicación en una psicología mecanicista. Así, si se comprueba que en la mayoría de los casos la clase obrera no lucha para mantenerse viva, sino para defender y conquistar ciertas condiciones de vida, se afirmará que el obrero sufre un complejo de inferioridad. De esta manera, las reivindica-

ciones obreras quedan despojadas de toda significación moral y no se quiere reconocer en ellas el impulso de la trascendencia humana.

Sin embargo, el hecho mismo de que dichas reivindicaciones adopten una forma política impide confundirlas con un simple movimiento instintivo. Así como en el plano del conocimiento el empirismo es falso porque la ciencia sólo comienza cuando se supera el hecho singular en beneficio de un pensamiento general, toda interpretación naturalista de una actitud política es errónea, porque la política sólo comienza cuando los hombres se superan en pos de valores humanos generales. Situarse en un plano político es desprenderse de la propia situación individual, trascender en los otros y trascender el presente en el futuro. Un hombre que sólo procura mantenerse con vida no tiene existencia política, y el horror de su situación se debe precisamente a que, ocupado en no morir, no puede, para dar valor a su existencia, superarla en algo que sea distinto de ella misma. Pero los hombres que reclaman juntos aunque sea un pedazo de pan no pueden ser acusados de «sórdido materialismo», pues cada uno reclama para todos los demás y el obje-

tivo buscado supera infinitamente la satisfacción inmediata de un apetito animal; un pedazo de pan también es la vida, el derecho a la vida para uno mismo y para los otros, tanto en el presente como en el porvenir. No hay distancia entre la materia y la idea encarnada en ella, entre la cosa y su significación. El nivel de vida que el obrero reclama no es exigido por sus necesidades inmediatas ni convocado por sueños compensatorios: es la actualización, la expresión de la idea que el obrero se hace de sí mismo, así como nuestro cuerpo es la expresión de nuestra existencia; es la forma objetiva adoptada por una trascendencia. Por eso no es absurdo que un hombre acepte arriesgar la vida en una huelga o una guerra, con el fin de mantener o conquistar determinado nivel de vida. El huelguista no aspira al aumento de su salario en cuanto suma bruta de dinero, sino a ese aumento como conquista que le pertenece; se trata de la afirmación de su capacidad de mejorar por sí mismo su condición. Eso es lo que el limitado buen sentido del conservador se niega a comprender. El conservador encuentra divertido, con Pascal, que el cazador se interese no en la liebre, sino en la caza; a decir verdad, el cazador se interesa en

la liebre cazada por *él*; hay en ello una totalidad indisoluble. En agosto de 1944, había personas prudentes que, invocando esta famosa sabiduría realista, preguntaban: «¿Para qué liberar París nosotros mismos? De todas maneras, pronto será liberado». Pero el objetivo no era París liberado, sino la propia Liberación. Para los combatientes, no bastaba con que la ciudad fuera liberada: querían ser ellos quienes la liberaran. Del mismo modo, la noción de revolución se disuelve si sólo se atribuye importancia a los resultados alcanzados o, mejor dicho, si no se cree posible desvincular jamás el resultado del movimiento que lo ha engendrado; nuestros historiadores biempensantes se afanan en demostrar que el rey y sus ministros hubiesen podido efectuar sin derramamiento de sangre las reformas realizadas por la Revolución de 1789. Olvidan que, en ese caso, dichas reformas habrían tenido un sentido radicalmente diferente, y que nuestro régimen y nuestras instituciones llevan la marca profunda del acontecimiento que los produjo: la forma particular que reviste en Francia la democracia y el agrupamiento y el juego de los partidos sólo se explican por su origen. Por eso, el revolucionario

no se concentra únicamente en el día siguiente de la revolución; quiere la revolución por sí misma, busca a través de ella la afirmación de su libertad y su trascendencia. El bien del hombre no le puede ser dado desde fuera; sólo es bien por lo que el hombre compromete de sí mismo en él. Digamos una vez más que vemos en el realismo esta flagrante contradicción: por respetar la realidad, niega esa realidad en que todos los otros encuentran su valor y su sentido, la realidad humana. Por lo demás, nada de esto resulta sorprendente. Ese realismo defensivo es de una completa mala fe y no tiende, precisamente, sino a la negación de toda una clase de hombres. Fascismo, paternalismo, todas las formas de autoritarismo se basan en una mentira.

Los realistas de izquierda han denunciado con frecuencia esa mala fe y esa mentira; por su parte, no luchan, dicen, por bienes materiales, sino para que el hombre se realice como trascendencia y como libertad. El reproche que puede hacérseles es que se niegan a tomar conciencia de todas las implicaciones de una actitud semejante, y eso los lleva a una grave inconsecuencia; si el bien del hombre está constituido por el impulso de la trascendencia humana, y el resul-

tado forma un solo proceso con el movimiento que conduce a él, es imposible disociar el fin del medio. El medio sólo se comprende a la luz del fin al que apunta, pero, a la inversa, éste es solidario del medio a través del cual se actualiza, y es falso que un fin pueda alcanzarse por cualquier medio. El realista se representa mal la relación entre ambos: piensa el fin como una cosa inmóvil, cerrada en sí misma, separada del medio que también se define como una cosa, un simple instrumento; de uno a otro no habría más que una relación mecánica, la de la causa con el efecto desencadenado por ella. Pero así como nuestro cuerpo es una fuerza mecánica capaz de provocar en el mundo material determinados efectos, y al mismo tiempo es la expresión de nuestra existencia, nuestros actos se insertan en la serie de los fenómenos materiales, pero son asimismo realidades significantes; el fin buscado es siempre una situación humana, es decir un hecho significante; por lo tanto, los actos que tienden a constituirla deben a la vez crear una cosa y revestirla de un sentido; el fracaso es tan completo si la cosa no está animada por ningún sentido como si el sentido no logra encarnarse.

En la *Historia de la Revolución Francesa*, Michelet cuenta que una ciudad del este, sitiada por los austríacos y a punto de agotar sus recursos, contempló por un momento la posibilidad de echar extramuros a los viejos, las mujeres y los niños, pero que el comisario de la República se opuso a la medida, con este argumento: «Queremos la libertad para todos». En efecto, el objetivo no era sólo salvar a la ciudad de los austríacos; la ciudad era valiosa porque en ella se encarnaban los nuevos principios de libertad e igualdad. Una victoria obtenida en contradicción con el ideal que se defendía hubiera sido la peor de las derrotas. Durante la ocupación alemana, a menudo se lamentó que ciertos grupos de resistentes fuesen inhábiles para defenderse de los «chivatos», los traidores; y sin duda había torpeza en ellos: la organización de una sociedad secreta no es cosa fácil de inventar. Pero muchos resistentes también se mostraban muy renuentes a adoptar métodos policiales de delación y desconfianza; luchaban por el respeto del hombre, por la fraternidad y la amistad humana, y en todas sus conductas afirmaban ese respeto y esa amistad, aunque tuvieran que pagar esa confianza con su vida. El realista se bur-

la de estos escrúpulos; acepta cínicamente mentir y calumniar. Sin embargo, si se recurre a la delación y la mentira para asegurar el triunfo del hombre, resultará que el hombre a quien se haga triunfar será alguien indigno de respeto alguno, un ser a quien es legítimo embaucar, calumniar y traicionar; se le habrá prohibido la confianza y la amistad y sólo se habrá conseguido su salvación a costa de mutilarlo. No es un vano escrúpulo de idealista que el antifascista vacile en hacerse fascista contra los fascistas, y el pacifista, belicista contra los belicistas: ¿de qué sirve luchar si en la lucha se suprimen todas las razones por las cuales se ha decidido combatir? Está claro que nuestros pacifistas de entreguerras prestaron un mal servicio a la paz; es absurdo que, por respeto a los valores cuyo triunfo se anhela, se asegure su derrota, pero no lo es menos renegar de una idea so pretexto de garantizar su eficacia. El político se inclina a menudo por ello, pero, con frecuencia, esto es también lo que da a la política su carácter incoherente y decepcionante. En nombre de una idea católica y mística, Carlos V quiere resucitar el Sacro Imperio: mientras en Flandes y España hace quemar a todos los herejes, consiente en apo-

yarse en alianzas luteranas contra el papa, pero con ese oportunismo torpe, no hace sino socavar, a través de la cristiandad, las convicciones espirituales necesarias para la realización de su obra. Los hombres de Vichy que pretendían salvar a Francia mediante la colaboración con Alemania se negaban a comprender que, con su sometimiento, mataban todo lo que constituía el sentido y el valor de la realidad francesa. De ese modo, se quedaban con las manos vacías: ya no había nada que pudieran salvar. Muchas veces, los hombres enmascaran con el nombre de oportunismo su aceptación de la derrota; por oportunismo, hemos visto a liberales sostener la tiranía, a socialistas unirse al fascismo, a nacionalistas pactar con el extranjero, a revolucionarios defender el orden establecido, y comprobado que esa actitud conducía a la ruina de la libertad, la justicia, la nación, la revolución. En el juego de los medios y los fines, si el fin es siempre tan inalcanzable como el horizonte, el medio mismo parece cumplir ese papel, pero se convierte entonces en un fin desprovisto de todo sentido y toda significación. Con el pretexto de avanzar a paso firme, el realista termina por no ir ya a ninguna parte.

El realista no deja de tener conciencia de ese peligro. Pero espera evitarlo reduciendo la antinomia de los medios y los fines a la del presente y el futuro, la parte y el todo; cualquier acción política es trascendencia del individuo en la totalidad humana, del presente en el porvenir; el realista considera esa totalidad como consumada y una, y el futuro como un elemento dado. Así como los antiguos imaginaban el cielo como un techo que una torre lo suficientemente alta podría llegar a tocar, en el fondo de los tiempos los instantes y los siglos se funden unos en otros; el futuro parece un gran manto fijo e inmóvil: una eternidad terrenal. Bajo su forma más acusada, esta ilusión da origen a los grandes mitos: edad de oro, tierra prometida, paraíso recuperado. Parece natural, entonces, sacrificar algunos individuos al conjunto de la humanidad, el instante transitorio a un éxito destinado a perpetuarse sin término, lo provisorio a lo eterno, lo contingente a lo absoluto.

Es un hecho que el individuo sólo existe como superación de sí en los otros, y el presente como movimiento hacia el futuro. Encerrada en sí misma, la existencia humana ya no sería más que la

vegetación de una planta; por eso se acepta sin asombro que haya individuos sacrificados a la comunidad y que una generación viva se sacrifique por hombres que todavía no han nacido. Puedo mentir hoy a algunos hombres para que un día todos los hombres posean la verdad; puedo hacer matar a algunos hombres (un millón es poca cosa si el premio es infinito) para traer al mundo la paz definitiva. Así se justifica el realista. Sin embargo, esta solución, en la que él cree encontrar reposo, no es tan segura. La colectividad no está hecha de otra madera que los individuos que la componen, ni el futuro es de otra índole que el presente que él prolonga: la colectividad es un conjunto de individuos, ninguno de los cuales es más real que los otros, y el futuro no es sino una sucesión de instantes que, uno tras otro, se tornan presentes y por lo tanto transitorios. Si el realista prefiere tranquilamente el todo a la parte es porque adopta un punto de vista material y cuantitativo: mil hombres son más que uno, si se considera al hombre como cosa contable. Pero cantidad no es valor; mil francos son más que uno para comprar objetos valiosos, pero en un desierto mil francos y un céntimo son lo

mismo; una catarata no vale más que un modesto arroyo para el sediento; un puro espejismo matemático nos hace dar un sentido absoluto a las palabras más y menos. Si el hombre no es el fin de otra cosa que de sí mismo, *¿para quién* mil hombres valen más que uno solo? Hay una única respuesta posible: para él mismo. Sin embargo, esta superioridad numérica no está, entonces, inscrita en la realidad; no es un hecho dado, depende además de una decisión humana. En consecuencia, si el hombre declara que en ciertos casos el sacrificio de uno es, a su juicio, más grave que la victoria de diez mil, puede rechazar ese sacrificio: es menester que elija y decida; el hecho en bruto no le impone nada.

Del mismo modo, hay que preguntarse de dónde viene el valor que se atribuye al porvenir. Es fácil despreciar el presente si, desvinculado del futuro, se lo reduce a sí mismo. Pero en ese caso también se desvinculan unos de otros los instantes del futuro, que, reducidos a sí mismos, pierden igualmente todo su valor. A decir verdad, lo que constituye el valor del futuro es el hecho de que es el futuro de mi presente, la realización de mi proyecto; presente y porvenir se reúnen en la

unidad del proyecto, y éste es sólo vacío si no se cumple; pero, antes de cumplirse, es preciso que sea, que surja de mí, y ese surgimiento define mi presente. En consecuencia, si el resultado parece deseable, no es por su situación temporal, sino porque es resultado, porque en éste se concentra y se concreta todo el impulso que me lleva a él. Tampoco aquí la realidad me dicta una elección: sólo ésta la reviste de valor. Totalidad humana y futuro aparecen como rectores de mi acción únicamente en la medida en que mi acción los postula; pero no son cosas separadas de mí, sólo las prefiero en cuanto encuentro en ellas el movimiento de mi trascendencia, y, por ende, me es imposible subordinarles ese movimiento. Vale decir que el político no puede evitar decidir, elegir; no encuentra en las cosas, ni en el plano del ser, ni en el plano del valor, ninguna respuesta prefabricada. En cada nueva situación, debe volver a interrogarse sobre sus fines, a elegirlos y justificarlos sin ayuda. Pero, justamente, en ese libre compromiso radica la moral. Si ésta está desprestigiada en nuestros días es porque vacila en afirmarse en su verdad. Se menosprecia con justa razón la actitud estéril del moralista encerrado en

su propia subjetividad. El político que tiene la audacia de elegir sus fines y alcanzarlos sin dejarse detener por ningún tabú, afirma la preeminencia del futuro sobre el pasado; afirma la independencia del sujeto con respecto a la presunta objetividad de los valores prefabricados, se afirma como trascendencia y como libertad; es más auténticamente moral que el teórico que pretende someter al hombre a principios abstractos. Pero si la moral tomara conciencia de su significación esencial, advertiríamos al contrario que no hay ningún ámbito que no deba estar sometido a ella.

La moral no es un conjunto de valores y principios constituidos, es el movimiento constituyente mediante el cual valores y principios han sido postulados. Es este movimiento el que el hombre auténticamente moral debe reproducir por su cuenta. Los grandes moralistas no han sido almas virtuosas, dócilmente sometidas a un código preestablecido del bien y del mal: han creado un nuevo universo de valores a través de palabras que eran actos, actos que hincaban el diente en el mundo, y han modificado la faz de la tierra más profundamente que los reyes y los conquistadores. La moral no es negativa, no exige al hombre

mantenerse fiel a una imagen fija de sí mismo: ser moral es procurar fundar el propio ser, hacer de nuestra existencia contingente una existencia necesaria. Pero el ser del hombre es un «ser en el mundo»: está indisolublemente ligado a ese mundo que habita, sin el cual no puede existir y ni siquiera definirse; está ligado a él por actos, y son éstos los que es preciso justificar. Como todo acto es la superación de una situación concreta y singular, habrá que reinventar en cada nueva oportunidad un modo de acción que tenga en sí mismo su justificación. En junio de 1940, cuando los franceses tuvieron que decidir su actitud frente al ocupante, ningún sistema preexistente podía dictarles su conducta; debieron elegir libremente, y por la elección práctica de una línea de acción definieron los valores que determinaban la necesidad de esa elección. Si, durante los procesos en que ejercieron su defensa, los colaboracionistas lograron crear un clima de incomodidad, fue porque explotaron con destreza la naturaleza equívoca de lo que la sociedad llama hoy moral. Les resultaba fácil mostrar que no habían infringido ninguna de las grandes máximas eternas: en lo concerniente a la situación particular en que Fran-

cia se encontraba en 1940, esas máximas no imponían ni prohibían nada. La moral exige servir a la patria, pero no dice qué idea de patria se debe elegir, ni qué es lo que la sirve. Uno tras otro, los colaboracionistas alegaron que querían el bien de Francia, con la salvedad de que, por su acción, esa Francia cuyo bien querían quedaba definida de tal manera que ya no era la nuestra. Aún aducen que deseaban prestar un servicio a la paz, la justicia, el orden, pero la verdadera cuestión es saber qué paz, qué justicia, qué orden son válidos. Sólo se puede condenar a los colaboracionistas en nombre de los nuevos valores que se crearon y se impusieron en el transcurso de esos años. O, mejor, su condena es una de las operaciones mediante las cuales esos valores se afirman. Sin embargo, ni siquiera los jueces se atrevieron a barrer los prejuicios tradicionales y afirmar que la moral era la expresión de la sola voluntad humana. La carencia de la moral clásica salta a la vista de todos; aun así, pocos hombres osan resueltamente liberarse de ella. De ahí el profundo malestar que padece la conciencia de los hombres de hoy en día; ya no se cree en la moral cuyos principios se pregonan. No tenemos la audacia de formular expresamen-

te la moral que practicamos –y, por lo tanto, en la que creemos–, ni el atrevimiento de llevarla hasta sus últimas consecuencias. De ahí tanta confusión, hipocresía, mala fe, dudas, vacilaciones. Sería hora, empero, de que el hombre tomara conciencia de su dominio de hombre y asumiera plenamente su condición. Si así sucediera, la moral encontraría su verdadero rostro; esa moral no es otra cosa que la acción concreta misma, en cuanto procura justificarse. Esto significa que la moral auténtica es realista; por ella, el hombre se realiza al realizar los fines que ha escogido. Puede decirse, incluso, que el hombre auténticamente moral es más realista que ningún otro, pues no hay realidad más consumada que la que lleva en su propio seno sus razones. Y como el político no puede evitar preguntarse sobre la justificación de sus actos, y una política sólo es válida si sus fines son libremente elegidos, moral y política nos parecen confundirse. El hombre es uno, el mundo que habita es uno, y en la acción que despliega a través del mundo se compromete en su totalidad.

Reconciliar moral y política es, entonces, reconciliar al hombre consigo mismo, afirmar que en cada instante puede asumirse totalmente. Pero

esto exige que renuncie a la seguridad que esperaba alcanzar al encerrarse en la pura subjetividad de la moral tradicional o en la objetividad de la política realista.

«Tengo mi conciencia, tengo la justicia, tengo todo», dice la Electra de Giraudoux, indiferente a los cataclismos que desencadena en Argos. Ésa es la orgullosa certidumbre que busca el idealista; quiere mantener las manos limpias y la conciencia tranquila, y pretende escapar a todas las deshonras terrenales. En una moral realista, ese sueño de pureza es imposible. Si el hombre es el fin supremo de toda acción, sería necesario, recíprocamente, que se le viera siempre como fin, de acuerdo con la exigencia de la moral kantiana. Pero la antinomia entre la parte y el todo o el presente y el futuro demanda sacrificios: pues si no hay que destruir la meta para alcanzarla, tampoco hay que renunciar a ella por temor a destruirla; para el hombre actuar es imposible sin tratar a ciertos hombres, en ciertos instantes, como medios. El drama de una acción política lúcida es que, buscando como fin la libertad humana, sólo puede actuar sobre datos, presencias corporales. Por definición, la interioridad, la subjetividad del

hombre, su libertad, por las cuales él se afirma como valor absoluto, escapan a todo imperio; sólo se puede actuar sobre los hombres en cuanto ya están aquí, en cuanto son objetos coexistentes en un mismo mundo. Entre esos objetos, algunos son instrumentos y otros son obstáculos para mis planes, pero ninguno de los hombres singulares a través de los cuales el político se trasciende hacia «el hombre» es jamás un fin por sí mismo. Sin embargo, tratar al hombre como un medio es violentarlo, contradecir la idea de su valor absoluto que es la única que permite dar un fundamento pleno a la acción. Si sólo matara a un hombre para salvar a millones, habría un escándalo absoluto que estallaría por mi causa en el mundo, un escándalo que ningún éxito podría contrarrestar, que no puede ni superarse, ni repararse, ni integrarse a la totalidad de la acción. El moralista deseoso a la vez de actuar y de estar de acuerdo consigo mismo querría no utilizar jamás otra cosa que medios morales, es decir aquellos cuyo sentido coincide con el del fin buscado; pero ese sueño es imposible y, si el moralista se obstina en realizarlo, no hace más que vacilar entre cielo y tierra sin ser capaz de comprometerse verdaderamente en este

mundo. Bajar a la tierra es aceptar la mancilla, el fracaso, el horror; es admitir la imposibilidad de salvarlo todo; y lo que está perdido, lo está irremediablemente.

¿Significa esto que debemos volver a justificar cualquier medio por el fin? No. Lo que es preciso comprender es que fin y medio constituyen una totalidad indisoluble; el fin se define por los medios que reciben de él su sentido; una acción es un conjunto significante que se despliega a través del mundo, a través del tiempo, y cuya unidad no puede romperse. Es esa totalidad singular la que se trata de construir y elegir a cada instante. Nos toca decidir si hay que matar a un hombre para salvar a diez o dejar morir a diez para no traicionar a uno; la decisión no está inscrita ni en el cielo ni en la tierra. Decida lo que decidiere, soy infiel a mi voluntad profunda de respetar la vida humana; sin embargo, me obligo a decidir y ninguna realidad exterior a mí misma me indica mi elección.

Pierda el hombre, por lo tanto, la esperanza de refugiarse en su pureza interior, y también la de perderse en el objeto ajeno. La dispersión temporal y la separación de las conciencias no le permiten soñar

con una reconciliación definitiva consigo mismo. El desgarramiento que es su destino es el rescate de su presencia en el mundo, de su trascendencia y de su libertad. Si trata de huir, termina por perderse: no hace nada, o lo que hace no es nada. Debe asumir su libertad. Sólo a ese precio llega a ser capaz de superar realmente lo que está dado –ésa es la verdadera moral– y de fundar realmente el objeto en el cual se trasciende, y ésa es la única política válida. A ese precio, su acción se inscribe concretamente en el mundo, y el mundo donde él actúa es un mundo dotado de sentido, un mundo humano.

III. Literatura y metafísica

los dieciocho años, leía mucho; leía como sólo se lee a esa edad, con ingenuidad y pasión. Abrir una novela era, verdaderamente, entrar en un mundo, un mundo concreto, temporal, poblado de figuras y acontecimientos singulares; un tratado de filosofía me llevaba más allá de las apariencias terrenales, a la serenidad de un cielo intemporal. En uno y otro caso, aún recuerdo el asombro vertiginoso que me embargaba en el momento de cerrar el libro. Después de haber pensado el universo a través de Spinoza o Kant, me preguntaba: «¿Cómo podemos ser lo bastante fútiles para escribir novelas?». Pero cuando dejaba a Julien Sorel o Tess d'Urberville, me parecía vano perder el tiempo en fabricar sistemas. ¿Dón-

de estaba la verdad? ¿En la tierra o en la eternidad? Me sentía dividida.

Creo que todas las mentes que son sensibles a la vez a las seducciones de la ficción y del rigor del pensamiento filosófico han conocido en mayor o menor medida ese problema, pues, en definitiva, no es más que una realidad: pensamos el mundo en el seno del mundo. Si algunos escritores han decidido inclinarse exclusivamente por uno de esos dos aspectos de nuestra condición, creando así barreras entre la literatura y la filosofía, otros, al contrario, han buscado desde hace mucho expresarla en su totalidad. El esfuerzo de conciliación que presenciamos en nuestros días se sitúa como prolongación de una extensa tradición, y responde a una profunda exigencia del espíritu. ¿Por qué, entonces, suscita tanta desconfianza?

Hay que reconocerlo: las expresiones «novela metafísica» y «teatro de ideas» pueden generar alguna inquietud. Es cierto, una obra siempre significa algo: aun la que procura con mayor deliberación rechazar todo sentido, hace manifiesto ese rechazo; pero los adversarios de la literatura filosófica alegan, con razón, que la significación de una novela o una pieza teatral, al igual que la

de un poema, no debe poder traducirse en conceptos abstractos: ¿de qué serviría, si no, construir un aparato ficticio en torno de ideas que podrían expresarse con más economía y claridad en un lenguaje directo? La novela sólo se justifica si es un modo de comunicación irreductible a todos los demás. Mientras que el filósofo y el ensayista entregan al lector una reconstrucción intelectual de su experiencia, el novelista pretende restituir en un plano imaginario esa experiencia misma, tal como se presenta con anterioridad a cualquier dilucidación. En el mundo real, el sentido de un objeto no es un concepto que el puro entendimiento pueda aprehender: es el objeto en cuanto se nos devela en la relación global que mantenemos con él y que es acción, emoción, sentimiento; lo que se pide a los novelistas es que evoquen esta presencia de carne y hueso, cuya complejidad y riqueza singular e infinita desbordan toda interpretación subjetiva. El teórico quiere forzarnos a adherirnos a las ideas que le han sugerido la cosa, el acontecimiento. Muchos espíritus rechazan esa docilidad intelectual. Quieren conservar la libertad de su pensamiento; les agrada, al contrario, que una ficción imite la opaci-

dad, la ambigüedad, la imparcialidad de la vida; hechizado por la historia que se le cuenta, el lector reacciona aquí como ante los sucesos vividos. Se emociona, aprueba, se indigna, por un movimiento de todo su ser, antes de formular juicios que extrae de sí mismo sin que se tenga la presunción de dictárselos. Esa es la recompensa de una buena novela, que permite tener experiencias imaginarias tan completas, tan inquietantes como las experiencias vividas. El lector se interroga, duda, toma partido, y esta elaboración vacilante de su pensamiento significa para él un enriquecimiento que ninguna enseñanza doctrinaria podría reemplazar.

En consecuencia, una verdadera novela no se deja reducir a fórmulas, y ni siquiera puede contarse: no es posible arrancarle su sentido, así como no se puede arrancar una sonrisa de un rostro. Aunque hecha de palabras, existe como los objetos del mundo que desbordan todo lo que pueda decirse de ellos con palabras. Y, sin duda, ese objeto ha sido construido por un hombre, y éste tenía un plan, pero su presencia debe quedar bien oculta; de lo contrario, esa operación mágica que es el hechizo novelesco no podría producirse. Así como

el sueño estalla en pedazos si la más mínima percepción se revela como tal al durmiente, la creencia imaginaria se desvanece cuando se piensa en confrontarla con la realidad: no se puede plantear la existencia del novelista sin negar la de sus héroes.

Nos sentiremos tentados, por lo tanto, a hacer una primera objeción a lo que suele llamarse intrusión de la filosofía en la novela: cualquier idea demasiado clara, cualquier tesis, cualquier doctrina que intente elaborarse por medio de una ficción destruirá de inmediato su efecto, pues denunciará a su autor y, al mismo tiempo, la hará aparecer como ficción. Pero este argumento es muy poco decisivo; todo es aquí una cuestión de maña, tacto, arte. De todas maneras, al fingir abolirse, el autor hace trampas, miente; si miente bastante bien, disimulará sus teorías, sus planes; se mantendrá invisible, el lector se dejará atrapar y el engaño habrá resultado.

Sin embargo, es precisamente en este punto donde muchos lectores se irritan, y con justa razón. A la vez que admiten que el arte implica el artificio, y por ende una parte de mala fe y mentira, les repugna la idea de dejarse burlar. Si la lectura no

fuera más que una diversión sin consecuencias, el debate podría situarse en el plano técnico; pero si uno quiere dejarse «atrapar» por una novela, no es sólo para matar algo de tiempo; uno espera, como hemos visto, superar en el plano imaginario los límites siempre demasiado estrechos de la experiencia realmente vivida. Ahora bien, esto exige que el novelista mismo participe de esa búsqueda a la cual invita a su lector: si imagina de antemano las conclusiones a las que éste debe llegar, si ejerce una indiscreta presión sobre él para arrancarle su adhesión a tesis preestablecidas, si no le otorga sino una ilusión de libertad, la obra novelesca no es más que una mistificación incongruente; la novela sólo asume su valor y su dignidad si constituye, tanto para el autor como para el lector, un descubrimiento palpitante. Esta exigencia se expresa de manera romántica y un poco fastidiosa cuando se dice que la novela debe escapar a su autor y que éste no debe disponer de sus personajes, sino que, al contrario, ellos tienen que imponérsele. De hecho, pese a las exageraciones del lenguaje, todo el mundo sabe que los personajes no asedian el cuarto del escritor para dictarle su voluntad, pero tampoco es deseable que se

modelen, *a priori*, a fuerza de teorías, de fórmulas, de etiquetas; no queremos que la intriga sea una mera maquinación que se desarrolla mecánicamente. Una novela no es un objeto manufacturado, e incluso es peyorativo decir que ha sido fabricada; sin duda, en el sentido literal de la palabra, es absurdo pretender que el héroe de una novela es libre y que sus reacciones son imprevisibles y misteriosas; pero, a decir verdad, la libertad que admiramos en los personajes de Dostoievski, por ejemplo, es la del propio novelista con respecto a sus objetos. Y la opacidad de los acontecimientos que el autor evoca manifiesta la resistencia con que tropieza en el transcurso del acto creador. Así como una verdad científica encuentra su recompensa en el conjunto de las experiencias que la fundan y que ella resume, la obra de arte envuelve la experiencia singular de la que es fruto. La experiencia científica es la confrontación del hecho, es decir de la hipótesis que se considera verificada, con la nueva idea. De manera análoga, el autor debe confrontar sin cesar sus designios con la realización que los esboza y que, al punto, reacciona sobre ellos. Si quiere que el lector crea en las invenciones que él propone, es preciso ante

todo que el novelista crea en ellas con la fuerza suficiente para descubrirles un sentido que repercuta sobre la idea primitiva y sugiera problemas, resonancias, desarrollos imprevistos. Así, a medida que la historia se desenvuelve, ve aparecer verdades cuyo rostro no conocía de antemano, cuestiones cuya solución no posee: se interroga, toma partido, corre riesgos y, al término de su creación, considerará con asombro que la obra está cumplida y no podrá darle una traducción abstracta porque, en un mismo movimiento, aquélla habrá dado juntos su sentido y su carne. Entonces, la novela se revelará como una auténtica aventura espiritual. Esa autenticidad distingue una obra verdaderamente grande de una obra simplemente hábil, y el mayor de los talentos, la más consumada de las destrezas no podrían reemplazarla. Si la novela metafísica se redujera a imitar desde afuera ese rumbo palpitante, si trampeara al lector en vez de establecer con él una verdadera comunicación, arrastrándolo a una búsqueda que el autor ya ha efectuado por su propia cuenta, seguramente habría que condenarla.

Es cierto, no satisfacemos las exigencias de la experiencia novelesca si nos limitamos a disfrazar

con una envoltura ficticia, más o menos llamativa, una estructura ideológica previamente construida. La novela filosófica será objeto de repudio si la filosofía se define como un sistema preconstituido y autosuficiente. En efecto, la aventura espiritual se habrá vivido entonces durante la construcción del sistema. La novela que se proponga ilustrarla no hará sino explotar sin riesgo ni verdadera invención sus riquezas cristalizadas; será imposible introducir esas rígidas teorías en la ficción sin perjudicar su libre desarrollo; y cuesta advertir en qué aspecto una historia imaginaria ha de poder ser útil a ideas que ya hayan encontrado su modo propio de expresión: al contrario, no podría hacer más que disminuirlas, empobrecerlas, pues la idea, por su complejidad y la multiplicidad de sus aplicaciones, desborda siempre cada uno de los ejemplos singulares en que se pretende encerrarla.

Señalemos en principio que, en ese caso, nos veríamos en la necesidad de repudiar la novela, cuya validez, sin embargo, nadie sueña hoy con discutir. Hay también una psicología teórica, y si la novela psicológica estuviera condenada a ilustrar a Ribot, Bergson o Freud, sería completa-

mente inútil; podría suponerse que los héroes sometidos al carácter que el autor ha escogido para ellos, y a las leyes psicológicas que está obligado a respetar, perderán toda libertad y toda opacidad. Si esas objeciones no se plantean es porque se sabe bien que la psicología no es en principio una disciplina especial y ajena a la vida; toda experiencia humana tiene cierta dimensión psicológica; y mientras que el teórico pone de relieve y sistematiza en un plano abstracto esas significaciones, el novelista las evoca en su singularidad concreta. Como discípulo de Ribot, Proust aburre y no nos enseña nada; pero Proust, novelista auténtico, descubre verdades para las que ningún teórico de su tiempo propuso un equivalente abstracto.

Es conveniente concebir de manera análoga la relación de la novela y la metafísica. En principio, esta última no es un sistema; no se «hace» metafísica como se «hace» matemática o física. En realidad, «hacer» metafísica es «ser» metafísico, realizar en uno mismo la actitud metafísica consistente en ponerse en su totalidad frente a la totalidad del mundo. Todo acontecimiento humano posee más allá de sus perfiles psicológicos y sociales una sig-

nificación metafísica porque, a través de cada uno de ellos, el hombre siempre se compromete por completo en el mundo entero; y no hay nadie, sin duda, a quien ese sentido no se devele en uno u otro momento de la vida. En particular, los niños que aún no están anclados en su pequeño rincón del universo suelen experimentar con asombro su «ser en el mundo», como experimentan su cuerpo. Hay una experiencia metafísica, por ejemplo, en el descubrimiento de la «ipsidad» descrito por Lewis Carroll en *Alicia en el país de las maravillas* y por Richard Hughes en *Huracán en Jamaica*; el niño descubre concretamente su presencia en el mundo, su desamparo, su libertad, la opacidad de las cosas, la resistencia de las conciencias ajenas. A través de sus alegrías, sus penas, sus resignaciones, sus rebeliones, sus temores, sus esperanzas, cada hombre realiza una situación metafísica determinada que lo define de manera mucho más esencial que ninguna de sus aptitudes psicológicas.

Hay una aprehensión original de la realidad metafísica y, como en psicología, dos maneras divergentes de explicitarla. Podemos esforzarnos por dilucidar su sentido universal en un lengua-

je abstracto; elaboraremos así teorías en que la experiencia metafísica quedará descrita y más o menos sistematizada en su aspecto esencial, y por lo tanto intemporal y objetivo. Por otra parte, si el sistema así constituido afirma que ese aspecto es el único real, y sostiene que la subjetividad y la historicidad de la experiencia son desdeñables, excluye sin lugar a dudas cualquier otra manifestación de la verdad. Sería absurdo imaginar una novela aristotélica, espinosista o siquiera leibniziana, porque ni la subjetividad ni la temporalidad tienen lugar real en esas metafísicas. Pero si, al contrario, una metafísica da cabida al aspecto subjetivo, singular y dramático de la experiencia, se impugna a sí misma, en la medida en que, como sistema intemporal, no deja lugar a su verdad temporal. De tal modo, en cuanto afirma la realidad suprema de la Idea de la que este mundo no es más que una degradación engañosa, Platón no tiene nada que hacer con los poetas y los proscribe de su república; pero puesto que, al describir el movimiento dialéctico que lleva al hombre hacia la idea, integra a la realidad al hombre y el mundo sensible, el propio Platón experimenta la necesidad de erigirse en poeta, y sitúa en los

prados en flor, alrededor de una mesa, a la cabecera de un moribundo o en tierra los diálogos que muestran el camino del cielo inteligible. De igual manera, en Hegel, dado que el espíritu aún no se ha realizado y se encuentra, en cambio, en proceso de realización, es preciso, para contar adecuadamente su aventura, otorgarle cierto espesor carnal; en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel recurre a mitos literarios como los de Don Juan y Fausto, pues el drama de la conciencia desdichada sólo halla su verdad en un mundo concreto e histórico.

Cuanto más intensamente destaque el papel y el valor de la subjetividad, más se verá obligado un filósofo a describir la experiencia metafísica bajo su forma singular y temporal. Kierkegaard no sólo recurre como Hegel a mitos literarios, sino que en *Temor y temblor* recrea la historia del sacrificio de Abraham de una manera cercana a la forma novelesca, mientras que en *Diario de un seductor* transmite en su singularidad dramática su experiencia original. Han de encontrarse incluso pensamientos que no podrían expresarse de manera categórica sin contradecirse. Así, para Kafka, que desea pintar el drama del hom-

bre encerrado en la inmanencia, la novela es el único modo de comunicación posible. Hablar de lo trascendente, aunque fuera para decir que es inaccesible, sería ya pretender acceder a ello, mientras que un relato imaginario permite respetar ese silencio que es el único apropiado para nuestra ignorancia.

No es una casualidad que el pensamiento existencialista intente expresarse en nuestros días tanto por medio de tratados teóricos como de ficciones: es que se trata de un esfuerzo por conciliar lo objetivo y lo subjetivo, lo absoluto y lo relativo, lo intemporal y lo histórico; su ambición es captar la esencia en el núcleo de la existencia. Y si la descripción de la esencia compete a la filosofía propiamente dicha, sólo la novela permitirá evocar en su verdad completa, singular y temporal, el surgimiento original de la existencia. Para el escritor, la cuestión no pasa aquí por explotar en un plano literario verdades previamente establecidas en el plano filosófico, sino por poner de manifiesto un aspecto de la experiencia metafísica que no puede manifestarse de otra manera: su carácter subjetivo, singular, dramático, y también su ambigüedad; visto que la realidad no se

define como aprehensible por la sola inteligencia, ninguna descripción intelectual podría darle una expresión adecuada. Hay que intentar presentarla en su integridad, tal como se devela en la relación viva que es acción y sentimiento antes de convertirse en pensamiento.

Pero se advierte entonces que la inquietud filosófica dista de ser incompatible con las exigencias de la novela. Aunque se inscriba en una visión metafísica del mundo, esta última no dejará de tener un carácter de aventura espiritual. De todas formas, hoy ya no nos engañamos con la falsa objetividad naturalista; sabemos que todo novelista tiene su visión del mundo, e incluso ésa es la razón por la cual nos interesa. El punto de vista metafísico no es más estrecho que los demás; al contrario, en él pueden conciliarse los puntos de vista psicológico y social que tan pocas veces logran reunirse y que, tomados individualmente, son incompletos. Que no se pretenda tampoco que un personaje definido por su dimensión metafísica: angustia, rebelión, voluntad de poder, temor a la muerte, huida, sed de absoluto, sea necesariamente más rígido, más artificial que un avaro, un timorato o un celoso, caracterizados por

rasgos psicológicos. En esta materia, todo depende de la cualidad imaginativa y del poder de invención del autor. No hay que creer, en particular, que la lucidez intelectual del escritor amenaza con despojarlo del espesor, la riqueza ambigua del mundo. Es cierto, si nos imaginamos que a través de la índole coloreada y viva de las cosas el autor percibe esencias resecas, podemos llegar a temer que nos entregue un universo muerto, tan ajeno al que respiramos como una fotografía de rayos X es diferente de un cuerpo de carne. Pero ese temor sólo tiene fundamento en lo concerniente a los filósofos que, al separar la esencia de la existencia, desdeñan la apariencia en beneficio de la realidad oculta: por lo demás, éstos no sienten la tentación de escribir novelas. Por el contrario, en lo que se refiere a aquellos para quienes la apariencia es realidad, la existencia, soporte de la esencia, la sonrisa indiscernible de un rostro sonriente, el sentido de un acontecimiento del acontecimiento mismo, su visión sólo puede expresarse por la evocación sensible, carnal del dominio terrenal. Muchos ejemplos demuestran que, *a priori*, ninguno de esos argumentos es valedero. *Los hermanos Karamazov* y *El zapato de raso* se desen-

vuelven en el marco de una metafísica cristiana. En ellas se anuda y se desanuda el drama cristiano del bien y del mal. Es bastante sabido que eso no frena ni las reacciones de los héroes ni el desarrollo de la intriga, y que tanto el mundo de Dostoievski como el de Claudel son mundos carnales, concretos. Sucede que el bien y el mal no son nociones abstractas. Sólo se los identifica en los actos buenos o malos realizados por los hombres, y el amor de Doña Prouhèze por Rodrigue no es menos sensual, menos humano, menos conmovedor porque ella ponga en juego, a través de él, la salvación de su alma.

En verdad, muchas veces es el lector quien se niega a participar sinceramente de la experiencia a la que el autor intenta arrastrarlo: no lee como reclama que se escriba, teme correr riesgos, aventurarse; aun antes de abrir el libro, le supone claves y, en vez de dejarse atrapar por la historia, procura sin cesar traducirla; mata ese mundo imaginario que debería vivificar, y se queja de que le han entregado un cadáver. Así, un crítico ruso, contemporáneo de Dostoievski, reprochaba a *Los hermanos Karamazov* ser un tratado de filosofía dialogado y no una novela. Maurice Blanchot dice con mucha pro-

fundidad, acerca de Kafka, que al leerlo se comprende siempre demasiado o demasiado poco. Creo que esta observación puede aplicarse a la novela metafísica en general. Pero el lector no debe tratar de eludir esa vacilación, esa parte de aventura: que no olvide que su colaboración es necesaria, porque lo característico de la novela es justamente apelar a su libertad.

Honestamente leída, honestamente escrita, una novela metafísica aporta una revelación de la existencia cuyo equivalente no podría proporcionar ningún otro modo de expresión. Lejos de ser, como se ha aducido a veces, una peligrosa desviación del género novelesco, me parece, al contrario, en la medida en que está lograda, la más consumada de las realizaciones, porque se esfuerza por captar al hombre y los acontecimientos humanos en su relación con la totalidad del mundo, y porque sólo ella puede tener éxito donde fracasan tanto la pura literatura como la pura filosofía: la evocación, en su unidad palpitante y su fundamental ambigüedad viviente, de ese destino que es el nuestro, inscrito a la vez en el tiempo y en la eternidad.

IV. Ojo por ojo

Nuestros verdugos nos han creado muy malas costumbres», escribía con pesar Gracchus Babeuf. Nosotros también, bajo la opresión nazi, frente a los traidores que se erigían en sus cómplices, hemos visto nacer en nuestro corazón sentimientos venenosos cuyo sabor jamás habíamos presentido. Antes de la guerra, vivíamos sin desear la infelicidad de ninguno de nuestros semejantes, y las palabras *venganza* y *expiación* no tenían sentido para nosotros. Más que detestarlos, despreciábamos a nuestros adversarios políticos o ideológicos. Y en cuanto a los individuos que la sociedad denunciaba como nocivos: los asesinos, los ladrones, no nos parecían enemigos; en nuestra opinión, sus crímenes sólo eran accidentes pro-

vocados por un régimen social que no brindaba oportunidades a todos los hombres; esos individuos no comprometían ninguno de los valores a los que nos adheríamos. No habríamos consentido en denunciar un robo, porque estimábamos que no teníamos derecho a ninguno de nuestros bienes; un asesinato podía inspirarnos horror, pero no resentimiento: no nos habríamos atrevido a exigir el respeto de nuestra vida a hombres cuya miseria, cuyo nacimiento los expulsaban de la comunidad humana; conscientes de nuestros privilegios, nos prohibíamos juzgarlos. Y no queríamos ser solidarios de tribunales que se obstinaban en defender un orden que desaprobábamos.

Desde junio de 1940 hemos aprendido la ira y el odio. Hemos deseado la humillación y la muerte de nuestros enemigos. Y hoy, cada vez que un tribunal condena a un criminal de guerra, un delator, un colaboracionista, nos sentimos responsables de su veredicto. Porque hemos deseado esa victoria, porque hemos reclamado esas sanciones, se juzga y se castiga en nuestro nombre; somos la opinión pública que se expresa a través de diarios, carteles y mítines, y a la que organismos especializados se encargan de satisfacer. Nos hemos

felicitado de la muerte de Mussolini, de la horca aplicada a los verdugos de Jarkov, de las lágrimas de Darnand,* y por eso mismo hemos participado en su condena. Sus crímenes habían sido un atentado al corazón mismo de nuestra persona, y por su castigo se afirman nuestros valores y nuestras razones de vivir.

Por supuesto, nuestra actitud con respecto a los llamados criminales «de derecho común» no ha cambiado; a nuestro juicio, pueden seguir alegando las mismas excusas, pues en ese plano el orden social no es hoy más justo. Pero en la medida en que rechaza las tiranías, en que se esfuerza por restablecer la dignidad del hombre, hacemos nuestra esta sociedad; nos sentimos solidarios de ella, y somos cómplices de sus decisiones.

No es poca cosa descubrirse de improviso jueces y hasta verdugos. Durante los años de la Ocupación, reivindicábamos ese papel con entusiasmo: entonces, el odio era fácil. Cuando leíamos los artículos de *Je suis partout*, cuando escuchábamos en la radio las voces de Ferdonnet o de Hé-

* Aimé-Joseph Darnand (1897-1945): fundador y dirigente de la Milicia Francesa, organización ultracolaboracionista que mantenía estrechos lazos con la Gestapo. Murió fusilado en octubre de 1945. *(N. del T.)*

rold Paquis, cuando pensábamos en los incendiarios de Ouradour, los torturadores de Buchenwald, los jefes nazis y su cómplice, el pueblo alemán, nos decíamos con arrebato: «Lo pagarán». Y nuestra ira nos parecía la promesa de una alegría tan intensa que apenas nos creíamos capaces de soportarla. Han pagado, van a pagar, pagan un día tras otro. Y la alegría no ha brotado en nuestro corazón.

Sin duda, nuestra decepción se debe en parte a las circunstancias: la depuración no ha sido cabal; muchos grandes criminales de guerra se han hundido en una catástrofe tan brutal que no ha tomado la apariencia de una expiación; otros siguen siendo imposibles de alcanzar; la actitud del pueblo alemán siembra perplejidad en nuestro odio. Pero todo esto no basta para explicar que una revancha tan ávidamente deseada nos haya dejado en la boca ese sabor de ciénaga: lo que está en cuestión es la idea misma de castigo. Hoy, cuando experimentamos en su verdad los sentimientos y las actitudes designadas por estas palabras: *venganza, justicia, perdón, caridad,* éstas han adoptado un nuevo sentido que nos pasma y nos inquieta. La sanción ya no nos parece una simple

medida policial en la que subsiste aún un reflejo de místicas pasadas. Todos hemos sentido, en mayor o menor grado, la necesidad de castigar, de vengarnos, y querríamos comprender mejor lo que esa necesidad representa para un hombre de hoy en día: ¿está fundada? ¿Es posible satisfacerla? Para tratar de responder, es preciso mirar a nuestro alrededor y penetrar en nosotros mismos.

Advertiremos ante todo, de manera evidente, que, en el momento del castigo, la relación de las dos partes enfrentadas no es una relación de lucha. Durante la lucha, se percibe al enemigo como pura exterioridad: no es más que una resistencia que debe vencerse, un material humano; no queremos su exterminio por sí mismo, sino como un medio necesario para el éxito final. La medida llamada «ejercicio de represalias» es un acto bélico más; sin duda, el asesinato y la destrucción no tienen, en ese caso, una eficacia inmediata: se fusila a rehenes ya reducidos a la impotencia, son aniquiladas poblaciones civiles cuya desaparición no precipita el desenlace de la guerra. Pero dichas medidas tienen una utilidad indirecta: intimidan al enemigo; el tratamiento infligido a las víctimas no está destinado a ellas: es un medio de presión.

En los casos en que las ejecuciones tienen un carácter ejemplar o son el resultado de consignas preestablecidas, no se hablará de castigo. Lo característico de éste es el hecho de estar expresamente reservado al individuo que lo sufre. El objetivo no es impedirle cometer nuevos crímenes, dado que si es lícito castigarlo es porque ya no está en condiciones de hacer daño; tampoco se trata de dar un ejemplo: sería absurdo suponer que Mussolini fue fusilado para intimidar a futuros dictadores. La venganza, por lo tanto, no se justifica con consideraciones realistas; al contrario, en interés de la eficacia, a menudo es imperativo renunciar a castigar: frente a Italia, frente a la propia Alemania, sería un absurdo político procurar saciar rencores en vez de reconstruir una Europa en estado de equilibrio duradero; la venganza aparece como una actividad suntuaria. Sin embargo, responde a un sentimiento tan profundo que puede poner en jaque intereses prácticos; si el gobierno hubiera decidido utilizar a ciertos hombres, capaces de prestar un servicio al país, pero demasiado comprometidos en la colaboración, habría suscitado graves escándalos. Pues no sólo de pan vive el hombre, también hay apetitos espiritua-

les que no son menos esenciales que los otros, y la sed de venganza es de esta especie: responde a una de las exigencias metafísicas del ser humano.

Sin embargo, para descubrir esta significación profunda no hay que examinarla en las formas elaboradas con que la sociedad la envuelve; es preciso captarla en su espontaneidad. En el período revolucionario que hemos atravesado inmediatamente después de la Liberación, hubo licencia para ejercer venganzas individuales o colectivas, pero en todo caso no codificadas: «rapados», linchamientos de francotiradores que disparaban desde los tejados, ejecuciones sumarias de algunos milicianos, masacres de los carceleros de las SS cometidas por los detenidos liberados. En todos esos casos, el castigo no se proponía ningún objetivo ajeno a sí mismo: la intención era atentar con la muerte, con el sufrimiento, contra individuos a quienes se consideraba personal o solidariamente responsables de ciertos malos actos; la única justificación del trato que se les infligía era el odio que habían suscitado, y parecía suficiente. El odio, en efecto, no es una pasión caprichosa; denuncia una realidad escandalosa y reclama en forma imperiosa que ésta sea borrada del mundo. No se odia

el granizo ni la peste; sólo se odia a los hombres, y no como causa material de un estrago material, sino como autores conscientes de un verdadero mal. Un soldado que mata en combate no es digno de odio porque obedece órdenes y porque hay una reciprocidad de situación entre su enemigo y él; ni la muerte, ni el sufrimiento, ni el cautiverio son escándalos en sí mismos. Sólo hay escándalo cuando un hombre trata a sus semejantes como objetos o les niega, mediante las torturas, la humillación, la servidumbre, el asesinato, su existencia de hombres. El odio es la confiscación de la libertad de los otros, en cuanto se afana en realizar ese mal absoluto que es la degradación del hombre en cosa. Y exige de inmediato la venganza que se esfuerza por destruir el mal en su origen, atentando contra la libertad del culpable.

«Pagará»: las palabras son expresivas. Pagar es suministrar un equivalente de lo que uno ha recibido o tomado. El deseo de equivalencia se expresa con mayor exactitud en la famosa ley del talión: «Ojo por ojo, diente por diente». Sin duda, esta ley aún conserva en nuestros días un resabio mágico y tiende a satisfacer a no se sabe qué sombrío dios de la simetría, pero responde ante todo a una

profunda exigencia humana. He escuchado a un miembro del maquis contar cómo había aplicado la ley del talión a un miliciano culpable de haber torturado a una mujer: «Lo entendió», concluyó sobriamente. Esta palabra, a menudo empleada con ese sentido elíptico y violento, nos delata la intención profunda de la venganza. No se trata aquí de una intelección abstracta, sino exactamente de lo que Heidegger designa con el nombre de «comprensión»: una operación mediante la cual nuestro ser entero realiza una situación; se comprende un instrumento al utilizarlo, se comprende la tortura al experimentarla. Pero el hecho de que el verdugo sienta, a su vez, lo que ha sentido la víctima, no puede remediar el mal que ha causado. Es menester que, más allá de ese sufrimiento resucitado, resucite también la totalidad de una situación: el torturador se creía conciencia soberana y pura libertad frente a una miserable cosa torturada; helo aquí, ahora, él mismo cosa torturada, que experimenta la trágica ambigüedad de su condición de hombre. Lo que debe comprender es que la víctima, cuya abyección comparte, compartía también con él los privilegios que él creía poder arrogarse; y no lo comprende

por el pensamiento, de manera especulativa: realiza en concreto esa inversión de la situación. Restablece real y concretamente esa relación de reciprocidad entre conciencias humanas cuya negación constituye la más fundamental de las injusticias. Objeto para los otros, cada hombre es sujeto para sí y reivindica con avidez ser reconocido como tal. Sabemos cuántas disputas se originan en la multitud por un empujón o un puntapié: el individuo con quien hemos tropezado por descuido no es sólo un cuerpo, y lo prueba, nos desafía con la voz, la mirada, nos golpea. El respeto que exige para sí, cada uno lo reclama también para los suyos y, en definitiva, para todos los hombres; la afirmación de la reciprocidad de las relaciones interhumanas es la base metafísica de la idea de justicia: la venganza se esfuerza por restablecerla contra la tiranía de una libertad que se ha pretendido soberana.

Pero esta empresa choca con una dificultad esencial: se trata nada menos que de «restringir» una «libertad»: los términos son contradictorios. Sin embargo, sólo a ese precio hay verdadera venganza. Si el verdugo decidiera, sin presión exterior, arrepentirse de su culpa, y aun si en el celo

del remordimiento se aplicara la ley del talión, quizá desarmaría la venganza, pero no la saciaría: pues seguiría siendo amo de sus arrepentimientos, de su destino; no dejaría de ser pura libertad, y hasta en los sufrimientos que pudiera infligirse voluntariamente, continuaría a su pesar escarneciendo a su víctima. Es necesario que se sienta como víctima, que sufra una violencia. Pero por sí sola la violencia tampoco basta; no está destinada más que a generar en el culpable el reconocimiento de su verdadera condición. Ahora bien, por la naturaleza misma de la libertad, no está en modo alguno segura de lograrlo: jamás podría ser otra cosa que una tentación, y nunca una coacción absoluta. Lo que deseamos es un embrujamiento de la libertad enemiga, análogo al que procura alcanzar la seducción amorosa: esa conciencia ajena debe ser libre en lo relacionado con el contenido de sus actos, debe reconocer libremente sus culpas pasadas, arrepentirse y desesperarse, pero es preciso que una necesidad exterior la obligue a ese movimiento espontáneo. Es preciso que sea inducida desde fuera a extraer de sí misma sentimientos que no se le pueden imponer sin su consentimiento. Y a causa de ese carác-

ter contradictorio, las intenciones de venganza jamás pueden satisfacerse. Si los sufrimientos infligidos son excesivos, la conciencia del criminal queda sepultada en ellos; plenamente ocupado en sufrir, el culpable ya no es más que una carne palpitante, y la tortura no acierta en el blanco. Sin embargo, si se le ahorra el dolor físico, la conciencia, al volver a estar disponible, recobra su autonomía; es posible sacar partido de una pena moral e incluso recuperar en el cautiverio o el exilio una especie de dicha. También se puede sufrir ese dolor con ironía, con rebelión, con soberbia o con una resignación sin remordimientos, y en ese caso el castigo termina igualmente en un fracaso. Por eso vemos, a través de la historia, que los hombres verdaderamente vengativos apelan, para castigar a sus enemigos, a todos los recursos de su imaginación: no sé qué tirano italiano había inventado «la gran cuaresma», que implicaba cuarenta días de lentas torturas y culminaba con la supresión gradual de los alimentos y la bebida; la alternancia de horribles sufrimientos y de largos respiros sin esperanza es uno de los mejores métodos para reducir una conciencia. Pero aun la gran cuaresma terminaba con la muerte, y la muerte del criminal

es decepcionante para el vengador. Al morir, el criminal se escabulle del mundo, se sustrae al castigo; podemos golpear su cadáver, mancharlo de escupitajos, colgarlo por los pies y probar así que también ese orgulloso tirano era una cosa de carne. Pero habríamos deseado que él mismo hubiera reconocido esta verdad. La muerte de Hitler nos ha frustrado. Querríamos que estuviera vivo para que se diera cuenta de su ruina, para que «comprendiera». La venganza ideal es la que Luis XI se tomó con La Balue o la que Judex se toma con el malvado banquero a quien encierra de por vida en una celda:* aquí tenemos la conciencia presente y cautiva de la situación que se le impone, e inmovilizada en la desesperación, aunque no existe la certeza de que no termine por evadirse en la locura. De todas maneras, ya sólo en las novelas folletinescas se pueden encontrar circunstancias favorables al cumplimiento de venganzas tan

* Jean de La Balue (1421-1491): cardenal y capellán del rey a quien Luis XI, tras descubrirlo en tratos secretos con sus enemigos, encerró durante once años (1469-1480) en una jaula de hierro. Judex es el protagonista de un folletín cinematográfico por entregas creado y dirigido en 1916 por Louis Feuillade; se trata de un justiciero cuya misión es vengar el suicidio de su padre, arruinado por su socio, el malvado banquero mencionado por Simone de Beauvoir. *(N. del T.)*

perfectas. Como no se puede disponer indefinidamente del enemigo aborrecido, hay que decidirse a matarlo, pues el vengador debe tener en cuenta, además, la dispersión temporal que limita su influjo sobre la conciencia del otro. El momento en que Mussolini grita «¡no, no!» frente al pelotón de fusilamiento satisface el odio mucho más que el instante en que las balas lo derriban, pero ¿cómo perpetuarlo? Vivo, Mussolini se empeñaría, al contrario, en desmentirlo. Por momentos, la venganza puede acercarse a su objetivo, por ejemplo cuando Paul Chack* o Darnand, en medio de sus sollozos, dicen: «¡No lo había entendido!», pero no sería capaz de mantener sometida una conciencia durante toda una vida. Se decide entonces por suprimirla, con la esperanza de que la muerte eternice la abyección de los instantes postreros; no hay, con todo, peor decisión, porque la restitución concreta de la relación de reciprocidad entre verdugo y víctima exigiría la presencia viviente del verdugo, convertido a su turno en víctima.

* Paul Chack (1876-1945): oficial de marina y escritor, entre 1941 y 1945 fue presidente del Comité de Acción Antibolchevique de Francia. Murió fusilado en enero de 1945. *(N. del T.)*

Y aun en el instante en que la conciencia del culpable cede a los requerimientos de las penas físicas o morales, ¿acaso se establece realmente esa relación? El caso privilegiado es el de la víctima que toma la venganza en sus propias manos: cuando, a la hora de la liberación, los internos de los campos de concentración masacraron a los carceleros de la SS, esa revancha existía para ellos de la manera más obvia; allí, víctimas y verdugos habían intercambiado realmente sus situaciones. Pero cuando se venga a otros, cuando se venga a los muertos y una de las partes se niega a percatarse del sentido del castigo, mientras que la otra está ausente, ¿de dónde sacará su significación ese castigo? Alguien ajeno sólo puede intervenir en cuanto participa de esa esencia universal de hombre que ha sido herida en la víctima; por lo tanto, sitúa el castigo en el plano de lo universal: hace de él el ejercicio de un derecho. Pero no está calificado para defender los derechos universales del hombre; si quisiera hacerlo, se erigiría en conciencia soberana: se convertiría a su vez en tirano. Por eso la venganza privada tiene siempre un carácter inquietante. Y es tanto más pura cuanto se funda en un odio más concreto: no creo que nadie se

haya sentido escandalizado por la actitud de los deportados que masacraron a sus torturadores. Pero resulta sospechosa cuando el vengador pretende erigirse en juez. La venganza es una relación interindividual y concreta como la lucha, el amor, la tortura, el asesinato o la amistad; debe asumir su verdadera naturaleza y no buscar justificaciones universales. Si el Ku Klux Klan o los «Vigilantes» nos indignan, es, en la misma medida que por su crueldad, por la arrogancia tranquila con la que deciden el crimen y el castigo.Y aun en el caso en que la venganza tiene el carácter más auténtico, ¿cómo estar seguros de que el vengador no se deja llevar por esa voluntad de poder que dormita en todo hombre? El odio puede no ser más que un pretexto; para borrar un escándalo, se pone de manifiesto otro en el mundo. La venganza exige otra venganza, el mal engendra el mal y las injusticias se suman sin destruirse unas a otras.

Por eso la sociedad no autoriza la venganza privada. Sólo la admite a título de excepción y nunca le otorga legitimación oficial. Una vez lograda la Liberación, una severa ordenanza prohibió las violencias individuales. Según sus disposiciones, la responsabilidad de castigar queda a car-

go de organismos especiales; la noción de venganza es reemplazada por la de sanción, elevada a la altura de una institución y desconectada de sus fundamentos pasionales: se declara que hay que castigar sin odio, en nombre de principios universales. Si la venganza conduce fatalmente a un fracaso, ¿será la justicia social más afortunada?

No se procura aquí restablecer una imposible reciprocidad. Tolerada como método policial, la tortura física no tiene cabida entre las sanciones: cárcel, trabajos forzados, degradación, indignidad nacional, muerte; todos estos castigos tienen un mismo carácter: tienden a erradicar al culpable de la sociedad. Los jueces se apartan de un pasado que saben fuera de su alcance: en verdad, es tan imposible vengar a los muertos como resucitarlos; el punto de mira de los jueces es el porvenir. Quieren restaurar una comunidad humana conforme a la idea que ésta se ha forjado de sí misma, y mantener los valores que el crimen ha negado. Rechazan en el presente, para el futuro, en nombre de la sociedad entera, esa culpa que no se puede borrar. Pero ese rechazo no podría consistir en una mera manifestación verbal: nada más irrisorio que las protestas impotentes de las

democracias, antes de 1939, contra crímenes demasiado reales; debe expresarse con actos. La sociedad expulsa solemnemente de su seno al hombre que carga con la responsabilidad de las culpas que ella repudia y, cuando éstas han sido particularmente graves, hay una sola pena con el peso suficiente para contrarrestarlas: la muerte. La pena capital no se presenta aquí como si la exigiera una ley del talión que la justicia organizada no reconoce: por lo demás, ni Brasillach, ni Pétain, ni Laval mataron ellos mismos; sin embargo, la muerte es el único acontecimiento capaz de expresar la violencia de ciertos rechazos. Todo el aparato del proceso está destinado a revestir la sentencia del poder expresivo más grande posible. Y, desde luego, la ejecución debe seguir al veredicto, que no sería, de lo contrario, más que una comedia verbal. Pero el veredicto cuenta más que la ejecución, y lo importante es la voluntad de matar al culpable, más que su muerte misma. A tal punto que en el proceso de Pétain se consideró plausible afirmar esa voluntad en un plano, separándola de sus consecuencias concretas, y condenar a muerte al mariscal con la intención confesa de perdonarle la vida.

Este caso extremo muestra cuán alejada está la idea de sanción de la idea de venganza; en esta última, el hombre y el criminal se confunden en la realidad concreta de una única libertad. Al distinguir en Pétain al traidor y el anciano y condenar a uno e indultar a otro, el Tribunal Supremo no hace sino manifestar hasta las últimas consecuencias una de las tendencias de la justicia social: no considera al culpable en la totalidad de su persona, no libra una lucha metafísica con una libre conciencia aprisionada en un cuerpo de carne y hueso, y lo condena, en cambio, como sustrato y reflejo de ciertos malos actos. El castigo toma entonces la apariencia de una manifestación simbólica y el condenado no dista de aparecer como una víctima expiatoria, pues, en definitiva, quien va a sentir en su conciencia y su carne una pena destinada a esa realidad social y abstracta es un hombre: el culpable. La disociación es tanto más sobrecogedora cuanto mayor es la distancia temporal que separa al acusado de sus crímenes: lo vemos entonces como si no fuera el mismo que los ha cometido. Durante la Ocupación, lo que hacía que el odio fuera tan fácil, tan claro, era que apuntaba a libertades efectivamente comprometidas en

el mal; es en el momento de su triunfo cuando se puede castigar con alegría a un injusto vencedor: desde ese punto de vista, el atentado contra Henriot era tan satisfactorio como posible. El castigo parece tanto más legítimo cuanto más involucrado está el culpable en su universo criminal. Pero los procesos oficiales implican plazos tan largos que, aun en su aspecto físico, a veces el acusado es irreconocible: no esperábamos ver en Laval ese rostro de anciano cansado. Un amigo que no es sospechoso de indulgencias con Vichy ni de vanas sensiblerías, me decía que había sentido una especie de emoción al escuchar a Laval, durante el proceso a Pétain, preguntar con cierta voz a los periodistas: «¿Puede uno sentarse? ¿Se puede tomar un vaso de agua?». El adversario vencido ya no era más que un pobre hombre lamentable: se hacía difícil desearle la muerte. Por otra parte, el tiempo no es el único factor que desdibuja de tal modo los rasgos del acusado; el cambio de la situación lo hace aparecer bajo una nueva luz. También en este caso es radicalmente imposible satisfacer el odio: éste querría afectar al criminal en el centro mismo de su actividad malévola, pero si hubiesen abatido a Henriot durante uno de sus discur-

sos, sin que lo advirtiera, el golpe habría fallado, porque él no hubiera sido consciente del castigo; en su habitación, frente a los asesinos, a quienes recibió con sangre fría, ya era menos aborrecible. La pompa de los grandes procesos, su carácter de manifestación trágica y sus ritos ceremoniosos destacan de manera perturbadora esa inversión. Sé cuánto me sobrecogió entrar a la gran sala donde se desarrollaba el proceso contra Brasillach. Había un público congregado por la curiosidad, periodistas enviados por sus intereses profesionales, magistrados que ejercían su oficio de tales y se esforzaban en vano por elevarse a una verdadera grandeza –todos ellos gente ocupada, como yo misma, en vivir un momento cotidiano y mediocre de su vida–, y estaban los jurados de rostro impenetrable que parecían puras encarnaciones de una justicia abstracta. Y en su banquillo, solo, separado de todos, había un hombre a quien las circunstancias llevaban a lo más alto de sí mismo: ese hombre estaba en presencia de su muerte y, por ello, de toda su vida, que debía asumir frente a la muerte; cualquiera que fuera esa vida, cualesquiera que fueran las razones de su muerte, la dignidad con la que se comportaba en esa

situación extrema exigía nuestro respeto en el momento en que más habríamos querido despreciarlo. Deseábamos la muerte del redactor de *Je suis partout*, no la de este hombre consagrado por completo a morir bien.

Si el acusado, por el contrario, se comporta como un cobarde, tal como sucedió con Paul Chack, o reniega de sí mismo, como Darnand, sus lágrimas provocan una repugnancia que también apaga la sed de venganza. En los días de su arrogancia, nos habríamos regocijado si se nos hubiera pronosticado su derrumbe. Creíamos entonces en esa arrogancia y nos complacía pensarla secretamente frágil; pero ahora que se ha puesto de manifiesto su fragilidad, sólo nos parece una máscara miserable detrás de la cual almas débiles disimulaban sus taras: la confesión de esta debilidad nos quita el gusto del triunfo. También aquí aspiramos confusamente a lo imposible: una fuerza que se reconoce como debilidad sin destruirse como fuerza. A veces sucede que la síntesis deseada se realiza en cierta medida: cuando el horror de los crímenes castigados es tal que sumerge incluso el momento del proceso. Así ocurrió en Jarkov y en Luneburgo; la presencia

de las familias de las víctimas, los vibrantes relatos de los testigos y la proyección de filmes atroces acercaban tanto el pasado, lo hacían tan real, que los torturadores no podían eludirlo; ellos mismos, con sus crisis de nervios, sus intentos de suicidio, confesaban reconocerse en las aborrecibles figuras evocadas por sus víctimas. Pero esos casos son raros. Por lo general, ya merezca nuestra estima o nuestro desprecio, no se condena a aquel a quien odiamos.

Por lo demás, nos dicen que hay que castigar sin odio. Creo, sin embargo, que ése es precisamente el error de la justicia oficial. La muerte es un acontecimiento real y concreto, no el cumplimiento de un rito. Cuanto más adopta el proceso la apariencia de un ceremonial, más escandaloso parece que pueda terminar en un verdadero derramamiento de sangre. También esto me impresionó durante el proceso contra Brasillach: los abogados, los jueces y hasta el público desempeñaban un papel; los interrogatorios y los alegatos transcurrían con el aparato de una comedia dramática; sólo el acusado pertenecía a ese mundo de carne donde las balas matan. Entre esos dos universos, ninguna comunicación parecía conce-

bible. Al renunciar a la venganza, la sociedad renuncia a vincular mediante un lazo concreto el crimen y el castigo, y éste sólo se presenta entonces como un tributo arbitrariamente impuesto y no es para el culpable más que un atroz accidente. Es cierto que la venganza degenera casi fatalmente en tiranía, pero en su inquietud de pureza, la sanción legal yerra el blanco concreto que debiera proponerse: no es más que una forma vacía, cuando sólo la plenitud de su contenido podría justificarla.

Así, parece que todo castigo es un fracaso. ¿No será que su principio mismo es malo? Esta justicia que reclamamos, ¿no es un embuste? ¿Y no conviene silenciar nuestros rencores para abrir la puerta a la caridad? Escuchemos con atención su voz, pues.

¿La venganza se funda en el odio dirigido contra una libertad en cuanto creadora de un mal? Pero, a decir verdad, ¿el hombre es libre en el mal? ¿Las plagas que desencadena sobre la tierra no son del mismo orden que el granizo o la peste? La cuestión carecería de importancia si se considerara el aspecto objetivo de sus actos como se hace en la lucha; aquí, sin embargo, es esencial, porque

esos actos se captan en su subjetividad. Ahora bien, justamente, si adoptamos el punto de vista de la anterioridad, ¿no desaparecerá su carácter escandaloso? Hay un espejismo de la exterioridad. Vistos desde fuera, los malos parecen malos y los buenos, absolutamente buenos, como en los cromos; pero, en rigor, desde dentro el hombre nunca es nada, escapa a cualquier definición por una inconsistencia profunda. Hay tanta miseria en el fondo de todos los hombres, la nada los carcome tan completamente, que, muy a menudo, al acercarnos a un adversario que desde lejos nos parece duro y compacto como una piedra, nos damos cuenta de que, en verdad, frente a nosotros no hay «nadie» a quien podamos detestar: nadie ha querido verdaderamente esos actos escandalosos, éstos no han sido deliberados, sino el resultado de un capricho, de un aturdimiento, de un azar, de un error. Y aun cuando hayan sido queridos, no lo fueron en cuanto realización de un mal. «Nadie es voluntariamente malo», dijo Sócrates; quien los cometió buscaba cierto bien: al menos, el suyo propio; acaso fuera egoísta, corto de miras, superficial; pero si indagamos con sinceridad en nosotros mismos, ¿quién se atreverá a decir: «Yo soy

mejor que ese hombre»? Hace falta mucho orgullo y muy poca imaginación para juzgar a los otros. ¿Cómo evaluar las tentaciones que un hombre haya podido sufrir? ¿Cómo apreciar el peso de las circunstancias que dan a un acto su verdadera figura? Habría que tener en cuenta la educación de ese hombre, sus complejos, sus fracasos, todo su pasado, la totalidad de su compromiso en el mundo. Entonces, a buen seguro, su conducta se explicará; se podría explicar incluso a Hitler, si se le conociera bastante íntimamente. Pero explicar es comprender, es ya admitir. En la medida en que derivan de una situación y un temperamento dados, los crímenes mismos pierden la arrogancia que los hacía aborrecibles. El aspecto objetivo que en principio asumían a nuestros ojos se disipa. No han existido de esa manera para su autor, y éste, a no dudar, es sincero cuando se niega a reconocerlos, y aduce: «No había querido eso; no lo había entendido». En el proceso de Luneburgo, algunos verdugos de Belsen intentaron suicidarse tras ver proyectada una reconstrucción de sus crímenes. Sin duda se sintieron trastornados por la reprobación de un público formado por sus propios compatriotas, y experimentaron con

horror una intolerable soledad. Pero supongo también que esa reprobación iluminaba sus crímenes con una luz que descubría en ellos un aspecto atroz y desconocido: los verdugos jamás los habían considerado desde otro punto de vista que el suyo propio, y no se habían puesto en el lugar de las víctimas o de la sociedad. Ahora bien, no lo olvidemos, el odio y la venganza apuntan al acto en su intención, y aun la sanción, si lo rechaza con tanta violencia, sólo lo hace en cuanto ha sido querido por una libertad. Por otra parte, admitamos que, aunque un hombre sea responsable de una falta, ésta no lo expresa en su totalidad; ese traidor también era un buen marido, un buen padre, un amigo fiel, y utilizó su crédito para salvar a personas: ¿podemos condenar a todo un hombre por un solo momento de su vida? Esa actitud sería aún más cruel por el hecho de que la debilidad que se le reprocha ya pertenece al pasado; no existe más como la expresión de una libertad, sino como una cosa cristalizada que el culpable arrastra tras de sí, a su pesar. Puesto que ya no es aquel que cometió el crimen, ¿podemos seguir odiándolo? ¿Y de qué sirve castigarlo? En este alegato, la caridad cristiana será más apremian-

te que ninguna otra, pues el cristiano encuentra en la caída original una excusa a todos los pecados, y una misma corrupción mora en el corazón de todos los hombres: sólo la gracia puede permitirnos superarla, y no corresponde a ningún juez terrenal saber qué auxilio ha prestado Dios a uno de sus hijos. Sólo El puede evaluar la tentación y la culpa, y, por lo demás, sólo hay culpa contra Él, el único que tiene derecho a castigar. En cuanto a los hombres, son todos hermanos en el pecado y la miseria y el crimen no debe presentárseles como un escándalo terrenal, porque la tierra entera es escándalo con respecto a Dios, que ha decidido, sin embargo, salvarla por la Redención. Deben perdonarse unos a otros para que Dios los perdone.

Salvo que lo mueva el odio ciego, a nadie se le puede ocurrir negar que hay mucha verdad en ese punto de vista de la caridad. Muy a menudo, los hombres actúan sin saber lo que hacen, y podemos decir incluso que jamás lo saben con exactitud. No se podría odiar a esos jóvenes hitlerianos de dieciséis años en quienes el nazismo se afirmaba con una violencia salvaje, pero que nunca habían tenido la posibilidad de criticarlo. A

los niños, a los ignorantes, a las poblaciones mal informadas se les reeduca, no se les castiga. Tampoco se castiga a un enfermo o a un loco cuya conciencia está aniquilada. Y todos saben que aun un adulto normal actúa siempre a partir de situaciones que no ha elegido, y que numerosos factores fisiológicos y sociales pesan sobre él. Por eso no se juzga el acto sin juzgar al hombre: el uno sólo tiene sentido y realidad por el otro; el acto irrumpe en el seno de una vida y un universo, y sólo en ellos encuentra su verdadera figura. Por esa razón se escucha, en el transcurso de un proceso, a testigos de solvencia moral, y por esa razón se puede atenuar el alcance de un acto si se esclarece a la luz de otros actos que, sin embargo, son ajenos a él. Si un crimen aparece como una pura aberración en una vida que ha desmentido en todo sus principios, se considera con indulgencia: al parecer, ha escapado al culpable en vez de haber sido querido por éste. Para terminar, es cierto que una libertad, aunque siempre solidaria del pasado, nunca es interrumpida por él: mediante un nuevo acto, el culpable puede reconquistar la estima de sus semejantes y, en opinión de éstos, rehabilitarse. Más allá de los

errores pasados de un hombre, sus semejantes pueden así tomar libremente la decisión de optar por su futuro: confían en él y le brindan una oportunidad de redimirse.

Pero hay casos en que ninguna redención parece posible, porque el mal con que tropezamos es un mal absoluto. En esas circunstancias rechazamos el punto de vista de la caridad, porque creemos que dicho mal existe. Pueden excusarse todos los delitos, y aun los crímenes mediante los cuales los individuos se afirman contra la sociedad. Pero cuando un hombre se empeña deliberadamente en degradar al hombre a cosa, desata en la tierra un escándalo que nada puede compensar. Ése es el único pecado contra el hombre, pero cuando se comete ninguna indulgencia es lícita, y toca al hombre castigarlo. Es legítimo que el cristiano opte por la caridad, porque cree en la existencia de un juez supremo, pero bajo su forma radical, esa caridad está vedada a los hombres que afirman una moral humana, valores humanos. Es cierto, el hombre es miserable y disperso y se apega en lo dado, pero también es un ser libre. Puede rechazar las tentaciones más acuciantes, y no es verdad que el tiempo lo divida

contra sí mismo, pues corresponde a cada uno realizar su unidad asumiendo su pasado en un proyecto para el porvenir. Para que la vida del hombre tenga un sentido, es preciso que se le juzgue responsable tanto del mal como del bien; y, por definición, el mal es lo que, en nombre del bien, se rechaza sin compromiso posible. Por esas razones, no he firmado el petitorio a favor de Robert Brasillach. Creo que en el transcurso de su proceso pude comprender, al menos a grandes rasgos, cómo se situaba su actitud política en el conjunto de su vida; y sé que al salir de la Audiencia de lo Criminal, no deseaba su muerte, pues durante esa larga y siniestra ceremonia se había hecho acreedor de la estima y no del odio. Por último, no podía imaginar sin angustia que una afirmación de principio: «Hay que castigar a los traidores», hiciera, una mañana gris, correr verdadera sangre. Sin embargo, no firmé. En primer lugar, «comprender» no es excusar, y jamás se comprende otra cosa que la situación en la cual se decide una libertad: pero la decisión misma podía ser otra y no la que fue. Aprehender la coherencia de una vida, sus relaciones con el mundo dado, la lógica de su desarrollo, todo eso no impide que apa-

rezca como una elección. Yo advertía con claridad que el propio acusado había forjado las opiniones, las aficiones, la sensibilidad en nombre de las cuales se pretendía excusar a un hombre cuyas faltas, al contrario, eran una manifestación de su perversión. En segundo lugar, me había conmovido la actitud de Brasillach de asumir valerosamente su vida: pero justamente por ello, se reconocía solidario de su pasado. Al reivindicar su libertad, reivindicaba también el castigo. Y me pareció que cada uno debía querer, como él, esa unidad que él realizaba a través de los meses y los años. Renegar de la cólera y las voluntades de antaño, preferir a ellas la emoción del instante, era fracturar la existencia humana en fragmentos sin valor, aniquilar el pasado, sepultar a los muertos en la sima de una hondura de ausencia, romper todos nuestros lazos con ellos. Por último, la pompa hipócrita de los procesos crea un abismo entre los principios y la realidad; pero, a decir verdad, si las ideas no tienen existencia concreta, si los hechos concretos no significan nada, la muerte de un hombre es también una cosa desprovista de sentido, y por lo tanto de importancia. Por el contrario, si los valores en los que creemos son rea-

les, si tienen peso, no es escandaloso afirmarlos a costa de una vida.

Pero entonces se plantea una pregunta: ¿quién debe castigar? Hemos visto que, contrariamente a lo que afirman los sociólogos, cuanto más se socializa la justicia y más renuncia a su carácter expresivo, más pierde también su significación y su autoridad concreta sobre el mundo. Los tribunales oficiales pretenden refugiarse detrás de esa objetividad que es la peor parte de la herencia kantiana. Quieren no ser más que la expresión de un derecho impersonal y pronunciar veredictos que no sean sino la subsunción de un caso particular en una ley universal; pero el acusado existe en su singularidad, y su presencia concreta no se deja disfrazar tan fácilmente de símbolo abstracto. Ese acontecimiento real que es la muerte y, en general, el castigo, sólo se justifica si es uno de los momentos de un conflicto real en su totalidad. Es menester que el castigo esté vinculado a la culpa por lazos concretos, y ese vínculo no puede establecerse más que en el seno de una subjetividad. Sólo la venganza fundada en el odio produce una inversión real de la situación rechazada, sólo ella hinca el diente en el mundo. Y con todo, no

se puede admitir el principio de una justicia rápida y pasional administrada por individuos, pues la libertad del vengador corre el riesgo de transformarse en tiranía. ¿Es verdaderamente el culpable a quien se castiga? ¿Es verdaderamente una falta lo que él ha cometido? No es difícil equivocarse, y un error puede ser irreparable: en la fiebre de la Liberación se fusiló a más de un inocente. Es necesario instruir el proceso del acusado, y la sentencia que lo afecte no deberá ser dictada por un capricho, sino expresar una verdadera voluntad. Nos encontramos frente a una alternativa a la que es prácticamente imposible escapar: la venganza popular traduce las pasiones del instante en vez de manifestar una voluntad meditada, y los jueces profesionales no hacen más que obedecer consignas, no hay en ellos ninguna voluntad concreta.

Así, en la persona de los jueces, como en la de los acusados, toda tentativa de contrarrestar ese acontecimiento absoluto que es un crimen manifiesta la ambigüedad de la condición del hombre, que es a la vez libertad y cosa, unidad y dispersión, un hombre aislado por su subjetividad y, sin embargo, coexistente en el seno del mundo con los otros hombres. Y por eso todo castigo conlle-

va una parte de fracaso. Pero al igual que el odio y la venganza, el amor y la acción implican siempre un fracaso, y ello no debe impedirnos amar y actuar, pues no sólo tenemos que constatar nuestra condición, sino, en el marco mismo de su ambigüedad, elegirla. Bastante sabemos, hoy, que es preciso renunciar a considerar la venganza como la reconquista serena de un orden razonable y justo. Y sin embargo, debemos aún aspirar al castigo de los auténticos criminales. Pues castigar es reconocer que el hombre es libre tanto en el mal como en el bien, es distinguir el mal del bien en el uso que el hombre hace de su libertad, y es querer el bien.

Esta edición de *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*,
de Simone de Beauvoir,
se terminó de imprimir en Liberdúplex
para Los libros de Sísifo
el 24 de marzo de 2009